عمار علي حسن



التغيير الآمن

مسارات المقاومة السلمية من التذمر إلى الثورة



دار الشروق

التغيير الآمن



التغيير الآمن

مسارات المقاومة السلمية من التذمر إلى الثورة

د. عمار علي حسن

تصميم الغلاف: رجائي عبد الله

الطبعة الأولى ٢٠١٢

تصنيف الكتاب: سياسة/ اجتماع سياسي

٨ شارع سيبويه المصري
مدينة نصر ـ القاهرة ـ مصر
تليفون: ٢٤٠٢٣٣٩٩
www.shorouk.com

رقم الإيداع ٢٠١٢/٣٩٦١
ISBN 978-977-09-3123-3

عمار على حسن

التغيير الآَمن

مسارات المقاومة السلمية من التذمر إلى الثورة

دار الشروق

المحتويات

مقـــدمة

كل شيء حل برأسي وأنا أجري في الشوارع المفتوحة على غربتنا الطويلة، وحناجرنا تصرخ «عيش... حرية... كرامة إنسانية».. لكن صراخي لم يقض على ابتسامتي الراضية المرضية. وقلت في نفسي: لم نكن نحرث في بحر. ها هي ذي حروفنا التي رشقناها على الورق في دأب طيلة السنين التي خلت تلد حروفا، والكلمات التي رسمناها على مهل تنفجر بكلمات جديدة، لكن من دم ولحم وآلام. هاهي ذي الأرجل التي انتظرنا طويلا قدومها تضرب عتبات التاريخ وتدوس على الجبروت في تقدمها الكاسح نحو الخلاص، وتفعل ما يجعلنا نتعلم منها، وننصت أمامها في انبهار، ونضيف من خلالها إلى مخزوننا المعرفي زادا جديدا.

عشت ما جرى في أحلام اليقظة كاملا قبل سنين، ورأيت ما انتظرته يمشي أمام عيني ويملأ نفسي بالدهشة والفرحة. ففي عام ٢٠٠٦ شرعت في كتابة عمل بحثي موسع عن «المقاومة والاحتجاج في العالم العربي» ملت فيه إلى الخيار السلمي، الذي يعلو على الصمت والتحايل، ولا ينجرف إلى العنف المسلح الذي قد يضع كل شيء وكل أحد في مهب الريح. وكان لي حظ أن أشارك الغاضبين هتافهم الهادر في الشوارع الملتهبة «سلمية... سلمية».

كثير من الأفكار التي خطتها أناملي على الورق طيلة خمسة أعوام عن الكلمة التي تنتصر على القنبلة، والدم الذي يهزم السيف والقادمين من الحارات الخلفية حين يرسمون لوحات المجد في الميادين الفسيحة، رأيتها متجسدة أمامي.. بل إن ما وقع وما جرى تعدى بكثير ما تم خطه وتحديده وتعيينه؛ لأن ملايين المبدعين هجموا فجأة على غرفة

التاريخ التي أوصدها نظام شائخ متداع فغمرها نور ساطع اختزنته الذاكرة المصرية عبر آلاف السنين ودفعته دفعة واحدة في وجه العمى والظلام والزيف والادعاء.

* * *

كانت البداية بعيدة بعض الشيء.. فالثورة لم تولد خلسة ولا من دون مقدمات، بل هي النتيجة الكبرى لتمهيد طويل، والحصاد الناجز لزرع نبت في تمهل ونما حتى استوى على سوقه. أول التفكير قديم منذ أن أجهضت حركة يوليو وتفرقت بها السبل وتراخت عزيمتها تماما في الانتصار لمبادئها.. بل تناستها في مفترق الطرقات التي لا تنتهي. وبداية التدبير هي تلك اللحظة التاريخية التي أقدم فيها مائتان من رموز هذا الوطن بالتوقيع على بيان يطالب حسني مبارك بالرحيل. كان هذا مطلع عام ٢٠٠٤، وكان الداعي لهذا البيان هو المحامي والمناضل الكبير أحمد نبيل الهلالي، رحمة الله عليه، وكان لي شرف أن أكون من بين هؤلاء. وتم هذا تحت لافتة حركة اجتماعية لمع نجمها ثم انطفأ سريعا اسمها «**الجبهة المصرية من أجل التغيير**» التي سلمت الراية في رضا وامتنان لطلقة كاشفة بددت ظلاما كثيفا اسمها «**الحركة المصرية من أجل التغيير**» التي عرفت إعلاميا باسم «**كفاية**».

وناضل القضاة على التوازي تحت قيادة السيد المستشار زكريا عبدالعزيز بحثا عن استقلال القضاء وتخليصه من مخالب السلطة التنفيذية الباطشة، وساهموا في هز أركان نظام مبارك وقض مضجعه.

مشينا في المظاهرات التي بدأتها كفاية ونحن نصرخ «لا للتمديد.. لا للتوريث» مجموعة تتدثر بالأمل، وتؤمن بأن طريق الألف ميل يبدأ بخطوة، وأن جبل الثلج الراكد على صدورنا يحتاج إلى أظافر تخمشه حتى ينزف أحجاره الباردة على أكفنا. وكنا نعرف أن احتقان المصريين بات يشبه كومة قش يابس في صيف قائظ تحتاج إلى إشعال عود ثقاب واحد حتى تندلع فيها نيران، فخبأنا في صدورنا وحجورنا هذا العود النحيل لحين ينقدح القش ويشتد القيظ.

مرضت كفاية لكنها لم تمت، بل سلمت الراية إلى «**الجمعية الوطنية للتغيير**» أو تفهمت ظهورها الآسر، وحضورها القوي، وعملت إلى جانبها لأن الساحة كانت تتسع للجميع، وتحتاج إلى الكل، دون تمييز ولا إقصاء، ولا تجاهل ولا نكران.

وفي الجمعية، التي يشرفني أن أكون عضوا في أمانتها العامة، أكملنا الطريق، بإمكانات قليلة وجهد وافر وأمل لا حدود له. كنت في «لجنة المحافظات» التي عُنيت بالتواصل المباشر مع الناس، وجها لوجه، وفي كل مكان، وبقدر المستطاع. فقد كان «**أمن الدولة**» لنا بالمرصاد، مسلحا بقانون الطوارئ على الورق، وقانون الغاب في الواقع. لم يسمح بعقد لقاءات جماهيرية في الشوارع والميادين، وضاقت بنا السبل فطرقنا أبواب بعض أحزاب المعارضة، فأوصدت أمامنا إلا «**حزب الجبهة الديمقراطية**» الذي سمح لنا بأن نلتقي الناس في مقراته البسيطة. وبذا ظل كل شيء يدور على نطاق ضيق، ويُنتزع انتزاعا.

المرة الوحيدة التي التقينا الناس فيها في العراء، ونجوم الليل الغارق في الدفء تحط على رؤوسنا، كانت في السويس.. فأهلها البواسل انتزعوا موافقة أجهزة الأمن على عقد مؤتمر شعبي في أحد الأندية الرياضية، وكان هذا في شهر أغسطس عام ٢٠١٠، وجاءونا بالآلاف، فصرخت فيهم حناجرنا: اقتربت اللحظة التاريخية، أو هكذا نتمنى. ولهذا لم أندهش حين وجدت السويس في طليعة الثورة، بها سقط أول شهيد وفيها سبقت الخطى كل الأفكار والأحلام، وكانت القاطرة التي تجر بقية عربات القطار. وكنت كلما وجدت الأمل ينحسر في عيون من حولي بميدان التحرير أو انسد في وجوه بعضهم كثير من مسارب الحرية، أو دب اليأس في نفوسهم المهيضة، ونهش التعب أجسادهم الواقفة كالنخل ساعات لحراسة الثورة، أتصل بأصدقائي لأسألهم: كيف حال السويس؟

في مارس ٢٠١٠ كنا في المنصورة وأمامنا الدكتور محمد البرادعي. لأول مرة ننظم مظاهرة بهذا الحجم خارج القاهرة، تحت لافتة «الجمعية الوطنية للتغيير» بعد أن نجحت المحلة في فعل ما هو أهم وأشد وأعتى يوم ٦ إبريل ٢٠٠٨. آلاف في الشوارع ولافتة تحمل صورة الطاغية تنزف تحت أقدام الغاضبين، و«ثورة صغيرة» أو «مشروع ثورة» يلوح في الأفق، ونافذة ضيقة تنفتح بقوة على التاريخ الآتي، وحركة شبابية تولد من بين هالات الدخان ولفحات اللهيب وقبضات الأنياب الراسية على الأنياب.

كانت النيران تستعر تحت الرماد، وكان نظام الحكم لا يلتفت إلى الشرر المنبعث هنا وهناك. ألفان وخمسمائة احتجاج اجتماعي بدرجات متفاوتة، وأصوات زاعقة على

الشاشات الزرقاء، وحروف غاضبة تمتشق كالشوك على صفحات الورق. لكن السلطة كانت تعتقد أن حذاءها الثقيل قادر على إخماد النار وكسر الشوك وإسكات الأصوات وقصف الأقلام.

وجاءت القشة التي قصمت ظهر البعير، انتخابات مزيفة بشكل ومضمون فاضحين، وكسر القاعدة التي عاش عليها نظام مبارك ثلاثين عاما، بتحطيم «الديكور» وحرمان المنتظرين على الأبواب من الفتات المتاح. وحين كانت السلطة تزهو باحتكار السياسة بعد أن احتكرت الاقتصاد والثقافة والأمن وكادت تستولي على الماء والهواء، كان هناك من يقولون ﴿قُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ٱلَّذِي فِيهِ تَسۡتَفۡتِيَانِ﴾ (يوسف: ٤١). فعقب انتخابات مجلس الشعب ٢٠١٠ مباشرة كنت ضيفا على برنامج «العاشرة مساء» الشهير على قناة «دريم» ويومها قلت: «أشعر بتفاؤل شديد حيال ما سيأتي لأن نظام الحكم بدا أقل ذكاء مما تصورنا»! ثم كتبت مقالا في صحيفة «المصري اليوم» بعنوان «الحزب الوطني خسر أيضا» برهنت فيه على أن هذا الحزب، الذي لم يكن سوى شلة منتفعين تتحلق حول الرئيس ونجله، هو أكبر الخاسرين، إن قَيَّمنا الأمور بعيدا عن ظاهرها وقشورها الخادعة.

وحدا كثيرين الأمل، أو توقعوا على سبيل التمنى، أن يدخل الرئيس التاريخ من باب جديد حقيقي، ولأول مرة في عهده الذي امتد ثلاثة عقود، ويلغي الانتخابات الغارقة حتى ناصيتها في التزوير، لكنه لم يخيب الظنون في بلادته واستبداده وفساده واستخفافه بشعبه، وجاء ليقر التزييف، ويلقى تصفيقا حارا وحادا كالعادة، وكأن شيئا لم يجر!

قبلها بأيام، وردا على محاولة قتل إرادة الأمة، أقيم «البرلمان الشعبي» الذي ضم مائة شخصية من نواب سابقين، أسقطهم التزوير، وشخصيات عامة ومثقفين، وكان لي شرف أن أكون منهم. وحين طرح هذا الأمر أمام الرئيس المخلوع تهكم بطريقة جارحة قائلا: «خليهم يتسلوا». وفي اليوم الرابع للثورة قلت له على شاشة إحدى الفضائيات: «ها نحن أولاء نتسلى أيها الطاغية». في الحقيقة كان المصريون يتسلون به وعليه.

كل شيء كان يجري في الشارع بسرعة الحصان، وتقابله السلطة بزحف السلحفاة،

متوهمة أن الشعب قد مات أو دخل في إغفاءة طويلة تصل إلى حد الغيبوبة، أو أنه صار قطيعا من الأغنام. ولذا لم يتم التعامل بجدية مع هذه الدعوة التي توالدت بغزارة شديدة على موقع التواصل الاجتماعي (الفيس بوك) إلى الخروج على النظام يوم ٢٥ يناير.. وقد بلغ التهكم بكتاب السلطة مداه فقالوا: «هل هناك ثورة بميعاد؟!». وكتب أحدهم بصفاقة طافحة: «من فضلك قل لي الثورة الساعة كام؟!»، لكنها كانت هكذا، محددة الزمان والمكان.

* * *

حين نجحت ثورة تونس شَكَّلنا وفدا من «الجمعية الوطنية للتغيير» ليذهب إلى مبنى السفارة التونسية في حي الزمالك بالقاهرة لتقديم التهنئة. كان الطريق إليها مفروشا بالهراوات والدروع والمصفحات والغل الدفين، ولا دخول إلى شارع السفارة غير الوسيع إلا بجهد مضن. كنت متأخرا خطوات عن بقية أعضاء الوفد، فمنعوني من الدخول، لكني أصررت ولم يجدوا بدا من فتح مسرب صغير لمروري. هناك أمام السفارة وجدت نحو أربعين شابا محاصرين تحت شجرة تتهدل أفرعها في أسى، وجذعها الخشن لا يسمح لأي منهم بأن يسند ظهره إليها، بينما دائرة قوات الأمن المرتدية زيًّا مدنيًّا تضيق الخناق عليهم لعصرهم ودفعهم إلى الانزلاق نحو الفراغ والهزيمة. لكنها لم تخل من فائدة، فزيهم المدني عزز عدد المحتجين في أعين الكاميرات التي كانت رؤوسها تطل على الوجوه، وتفضح كل شيء.

ومع هذا كان عدد قوات الأمن المرتدية الزي الرسمي كثيرا كالعادة، مائة جندي على الأقل لكل متظاهر.. ورفعت هامتي فامتلأت عيني بالأجساد النحيلة المغلفة بأردية سوداء وقلت لواحد من لواءات الشرطة الواقفين قبالة السفارة لتحريك كل شيء: «كل هؤلاء الجنود من أجل حفنة من المتظاهرين؟! لو أعطيتم كل واحد منهم في بداية فترة تجنيده نواة بلح غرسها ورواها ورعاها وسلمها لكم بعد ثلاث سنوات، فمنحتموه شهادة أداء الخدمة، لأصبح لدينا الآن مائة مليون نخلة، وهذا أفيد بكثير من الدفع بهؤلاء الفقراء لقمعنا».. فضحك حتى بانت أسنانه الصفراء وقال: «هذا كلام يمكن أن تقوله لوزير الزراعة وليس أنا».

قبل ثلاثة أيام من لحظة الانطلاق استعرض بعض شباب «الجمعية الوطنية للتغيير» أمامنا «خطة العمل» التي يتداولها كل الشباب، لاسيما أولئك المنضوون تحت كيانات سياسية، حركية أو حزبية، حول شكل ومسار المظاهرات التي ستخرج يوم ٢٥ يناير. وكانت فكرتها تقوم أساسا على كسر الدائرة الحديدية التي فُرضت على المتظاهرين على مدار سبع سنوات، وجعلتهم يحفظون وجوههم وكأنهم رواد مقهى يتواعدون كل ليلة على اللقاء.

كنا ننظم مظاهرات على سلم نقابة الصحفيين، الذي تحول إلى «هايد بارك» أو نقابة المحامين أو أمام دار القضاء العالي أو أمام ضريح سعد زغلول، وبات هذا حدثا مكرورا إلى حد الملل. نتجمع وسط لوحات صغيرة مكتوب عليها شعارات زاعقة ضد السلطة الفاسدة المستبدة، وليس معنا سوى حناجرنا المبحوحة وأكفنا المرفوعة إلى أعلى تدق الهواء بعنف وغيظ، وعيوننا التي تصطاد الأمل الذي يبرق أمامنا مبتسما. وكان كل هذا يتم تحت سمع وبصر أجهزة الأمن.. فقد تعودنا على ضباط من أمن الدولة يقفون أمامنا وفي أيديهم أقلام وأوراق يسجلون فيها كل ما نهتف به، وبعضهم يلتقط صورا لنا، وبعد فترة لم يعودوا في أي حاجة إلى كاميرات لأن وجوهنا انحفرت في رؤوسهم. وعلى بعد خطوات منا كان يجلس ضباط الأمن المركزي برتب متصاعدة يروّضون الدعة والفراغ والراحة والاطمئنان إلى أن كل ما يجري تحت السيطرة التامة.

كنا نبدو كائنات قادمة من كوكب آخر. يرانا المارة والمحشورون في الحافلات الصدئة والمتدثرون بأسقف سياراتهم التي تسير ببطء ونحن نصرخ فترتسم على وجوه بعضهم علامات التعجب إن لم تكن علامات الاستنكار، وفي عيون البعض الآخر شفقة علينا وتأثر بحالنا الغريب أو خوف مما سيئول إليه مصيرنا. في كثير من الأحيان كان يأتينا هجوم بغتة من أي جهة، فكل الجهات ملك يمين الحاكم الأوحد. بعضنا كان يتمكن من التسلل من بين الأذراع الخشنة بعد أن ينفتح مسرب للخروج. البعض كانوا يخفقون فتتمكن أجهزة الأمن من اعتقالهم، وهنا يكون أمامهم مساران: إما غياهب الحبس الموحش، وإما الإلقاء في قلب الصحراء، حيث تخطف الأجساد

المنهكة من قلب الشوارع التي تغص بالآدميين، ثم تقذف على صفحات الرمل على جانبي أي طريق سريع بين القاهرة ومدينة أخرى من المدن التي تترقب في صمت وصبر عجيب ومريب.

في مطلع عام ٢٠١٠ خرج المصريون على بكرة أبيهم، قبل الثورة بعام كامل، لا للاحتجاج على الظلم وطلبا للعدل، وليس حتى لضخ دماء جديدة في أوصال المظاهرات النخبوية التي كانت تتآكل بفعل عوامل تعرية سياسية واجتماعية عديدة، لكن لأن منتخب مصر لكرة القدم هزم نظيره الجزائري بأربعة أهداف مقابل لا شيء في بطولة الأمم الإفريقية. في تلك الليلة أغلقت الشوارع بالأجساد المتمايلة رقصا وطربا وصدحا، فلم أتمكن من القدوم إلى بيتي وسط القاهرة إلا عبر المترو.

خرجت في محطة السادات (التحرير) وانعطفت يمينا في شارع قصر العيني وأنا أسير بصعوبة وسط الحشود التي احتلت الشارع وأطلقت الهتافات والألعاب النارية. ليلتها نظرت إلى هؤلاء الشباب في تعجب وقلت لصديقي: «لو جاء معنا في مظاهراتنا اليتيمة ربع هؤلاء سنسقط مبارك تحت أقدامنا!». وبعد عام، وفي أول يوم للثورة كان ألتراس الأهلي والزمالك في الصفوف الأمامية، يشبكون أيديهم متلاحمين، ويطلقون حمحمة رهيبة لتخويف جنود الأمن المركزي.

قبل هذا اليوم الموعود بساعات كان التصور الذي تداوله الشباب في العالمين «الافتراضي» و»الواقعي» مختلفا إلى حد كامل عما سلكته الحركات الاجتماعية من قبل، لأنه بني من خلال إجابة عن سؤال مهم: كيف نفتح أذرع القلة المحاصرة على كل شوارع الوطن؟ كيف يصل صراخهم إلى كل الآذان؟ وكيف نحول هذا الغضب المكتوم إلى طاقة جبارة للعمل والكفاح؟ وكيف يأتي الناس لإنقاذ أولئك الواقفين على قلوبهم منذ سنين دون مدد؟ وكيف تمد نقطة النور شعاعها الأخاذ إلى كل الشوارع الخلفية والحارات والعطوف التي يعشش فيها الظلام؟ أو كيف تفيء بقعة الظل الوارفة على كل هذا الهجير المقدوح في نار تلظى؟

وقال من لهم خبرة سابقة في العمل السياسي والتنظيمي وكذلك المطلعون على تجارب الأمم الأخرى في الاحتجاج والخروج على الظلم والقهر رأيهم في هذا التصور،

ثم رفعت الألسنة والأقلام وبدأ الشعب المصري العظيم يلقي كلمته؛ إذ لم تمض ساعات إلا وانفتح القليل على الكثير، والدم على الجراح المتقيحة.

وبدأ كل شيء كما رآه العالم على الهواء مباشرة...

* * *

في صبيحة يوم ٢٥ يناير كنت أزور شخصية قانونية وفكرية مرموقة في بيته بالجيزة، وكان الرجل معنا عضوا للأمانة العامة للجمعية الوطنية للتغيير وفي البرلمان الشعبي. قبيل الظهيرة استأذنته في الانصراف، لكنه استمهلني لنتناول الغداء سويا، فاعتذرت له وقلت: لا بد من أن أنصرف لأشارك في المظاهرات. فنظر إليَّ مليًّا وقال: إلى أين ستذهب؟ قلت له: اتفقنا في البرلمان الشعبي على أن تكون وقفتنا أمام دار القضاء العالي لكنني سأقف مع الناس في أي مكان! فابتسم وقال: لنبق ونتناول غداءنا ولن يضر المتظاهرين أن ينقصوا اثنين. فتفهمت مقتضيات حاله وظروف شيخوخته، ثم قلت له: أشعر بأن المسألة هذه المرة مختلفة إلى حد كبير!

في طريقي إلى قلب القاهرة كانت الشوارع التي تؤدي إلى ميدان التحرير موصدة، كلما قطعنا أحدها متقدمين صوب الشرق، صدتنا الحواجز ورجال الشرطة المرسومة على وجوههم علامات لم نشهدها من قبل، فعرفت وقتها أنه يوم غير عادي. نعم توقعنا أن يكون هناك شيء كبير حين ناقشنا الخطة في الجمعية الوطنية، كنا نسميه «مظاهرة مؤثرة» تحرج النظام وتثبت له أن الانتخابات المزورة لا يمكن هضمها وتمريرها.. لكن أحدا لم يتوقع أن يكون كبيرا إلى هذه الدرجة، رغم أن بعضنا كان حريصا على أن يمنح الناس الأمل حين يلتقيهم في الندوات والمؤتمرات واللقاءات الجماهيرية بمقار الأحزاب ويقول لهم: «آتية لا ريب فيها، أسرع مما يتوهمون، وأكبر مما يتصورون!».

في يوم ٢٥ يناير أيضا نُشر مقالي الأسبوعي بـ«المصري اليوم» عنوانه «مصر وثورة تونس» كانت آخر عبارة تتوجه إلى السلطة قائلة: ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا ۝٦ وَنَرَاهُ قَرِيبًا﴾ (المعارج: ٦، ٧) وجاء فيه أيضا «الطريق إلى الرئيس يبدأ بالرغيف» وذلك بعد أن كنت قد نشرت مقالا عام ٢٠٠٨ في ذكرى ثورة يوليو تحت عنوان «ثورة ماتت.. أخرى

قد تولد» كانت آخر عبارة فيه تقول: «لكن هؤلاء جميعا، الصامتين منهم والصائتين، فى الريف والحضر، فى الصحراء والوادى، يشنفون آذانهم ويمدون أنوفهم ويضغطون على ضروسهم كلما تناهى إليهم أى صوت، فى الإذاعة أو التليفزيون، أو لمحت عيونهم أى كلمة فى جريدة أو كتاب تتحدث عن الظروف التى سبقت ثورة يوليو، والعوامل التى أدت إليها، فيضعون الحالة أمام الحالة والموقف قبالة الموقف، ويقولون فى ثقة متناهية: إنها المقدمات التى تسبق النتائج».

لكن الجميع كان يتوقع أن تنطلق الثورة من عزب الصفيح التي تهزها الريح وتفوح منها روائح القهر والفقر والمرض، حيث تخرج ملايين الأفواه الجائعة لتبتلع كل شيء وكل أحد، ولا صادَّ ولا رادَّ لها إلا عفو الله ورحمته بعباده. وكتبت مقالا في صحيفة الأهرام عام ٢٠٠٨ كان عنوانه «ثورات مصر عبر العصور» ثم مقالا آخر بعنوان «أقدم ثورة في التاريخ» بدأت في الأول بالثورة التي وقعت في مصر أيام الملك بيبي الثاني وكانت «ثورة جياع» وشرحتها في الثاني بإسهاب، مع إسقاط لا تخطئه عين بصيرة ولا عقل فهيم.

كانت كلمة السر في هذه الثورة «الفيس بوك» لأنه فعل بالمصريين أمرين إيجابيين في وقت واحد، الأول تكوين شبكة اجتماعية مفترضة بسرعة قصوى، والثاني هو مراكمة الرؤى والأفكار حول الهدف المقصود. وهذه الشبكة عوضت مرحليا تلك التي عجزنا عن إنشائها في الواقع المعيش نتيجة اليد الأمنية الباطشة التي فككت أي روابط وارتباطات وتجمعات وعمدت إلى أن نحيا فرادى، لا يرى أحدنا الآخر، وينغمس كل منا في غبنه وعوزه وذله الذاتي المصنوع في أغلبه من قصور ذات اليد، وتوهم أن الجبن هو أقصر الطرق إلى السلامة.

أما التداول على «الفيس بوك» فجعلنا نتجنب عيبا شديدا يصم مناقشاتنا، وهو «التفكير الدائري»، حيث ننتهي من حيث نبدأ ونقع في شراك البلاغة والخطابة واستعراض مهارات التحليل، من دون أن نتقدم مباشرة صوب الهدف المنشود. وفقدنا بالتالي «التفكير المستقيم» الذي يدفعنا إلى الأمام، والذي عرفناه في لحظات استثنائية من تاريخنا، مثل أيام حرب أكتوبر ١٩٧٣، أو في أثناء المناقشات الحامية داخل التنظيمات

السرية في الأوقات العصيبة. وجاءت هذه الشبكة الإلكترونية لتمكِّن مئات الآلاف من أن يراكموا المعلومة على مثيلتها، والفكرة على نظيرتها.

فهاهو ذا أحدهم يقترح أن يتم الاعتراض على أسلوب وزارة الداخلية بعد مقتل خالد سعيد وسيد بلال، علاوة على حالات التعذيب والقسر والقهر والإذلال التي تطول المصريين من سوء معاملة أغلب ضباط الشرطة، فيحدد الثاني يوم عيد الشرطة موعدا للاحتجاج. ثم حدث تداول حول المكان والأسلوب والشعارات والهتافات وطريقة التعامل مع أجهزة الأمن. كان كل واحد يكتب رأيه، فيأتي الآخر ويضيف إليه أو ينقحه أو يدحضه ويضع أفضل منه.. كل هذا يتم من خلف أجهزة الحاسوب التي يعرف بعضها بعضا جيدا، بينما يجهل مستخدموها مع من يتناقشون ويتداولون ويتبادلون الرأي والمشورة أو المكيدة.

وهكذا الحرف على الحرف حتى ارتفع الأمر من مجرد «مظاهرة» إلى «ثورة» لاسيما بعد هروب ابن علي. وجاءت الضربة للنظام من حيث لا يحتسب. أبناء الطبقة الوسطى بشرائحها الثلاث مسلحين بوسائط الاتصال الحديثة التي تخترق كل الحدود والسدود والقيود، تمكنوا بأسرع مما يتصور أحد أن يجمعوا الناس من الشوارع الخلفية المنسية، ويدفعوهم إلى مركز الحدث، قلب العاصمة مترامية الأطراف والتاريخ والمعاني (ميدان التحرير).

لكنني وأنا أنتقل من غربي النيل إلى شرقيه كنت ذاهبا للمشاركة في مظاهرة أكثر اتساعا، تأكدت من أنها صارت كذلك حين جاءني هاتف من أحد الصحفيين يسألني عن رأيي فيما يقع، وسرد على سمعي أخبار ما يجري الآن في أحياء متفرقة من القاهرة والسويس والإسكندرية والمنصورة، فكان أول تعليق لي: حقا إنه يوم مختلف. ووصلت إلى بيتي وسط القاهرة من طريق التفافي، لأخلع بدلتي وأرتدي لبسا كنت أعددته أمس خصيصا للمظاهرة.. فلما دخلت كانت زوجتي تجلس مندهشة أمام «قناة الجزيرة» فلمحت عيني حروف شريط الأخبار، بينما كانت الصور منصرفة إلى حدث كبير وقع في لبنان. وقلت في نفسي: لا وقت لتبديل الملابس، وهرعت إلى الخارج، ودخلت شارع قصر العيني من ناحية مؤسسة روز اليوسف، وما أن تقدمت نحو الجموع حتى

انهمرت على رأسي زخات قوية من الماء مصحوبة بسحب داكنة من الدخان الخانق، ردتنا إلى الوراء، وراحت مصفحة قاسية تكسح الطريق أمامها فيتساقط المتظاهرون على الجانبين هاربين من موت محقق.

تفرق بعضنا في الشوارع الجانبية نحو المنيرة وضريح سعد، وكنت أنا من بين الذين دلفوا إلى حي جاردن سيتي ونحن نهتف «يسقط مبارك» و»عيش... حرية... كرامة إنسانية». وراح السكان ينظرون إلينا من النوافذ وفي عيونهم شفقة واستغراب وتساؤل عن هؤلاء الذين يشقون بالغضب هذا الحي العريق الذي سكنته السياسة سنين ثم تبخرت منه منذ ستة عقود، كأن تلك البيوت المحتفظة بإبائها وأبهتها التاريخية لم تشهد جدلا ونقاشا وتفكيرا وتدبيرا عن الوطن ومنه وعنه وحوله.

انعطفنا يمينا على الكورنيش قاصدين التحرير، حيث المكان الذي اتفق الجميع على الالتقاء فيه زاحفين من كل المسارب الموزعة على الجهات الأربع. على باب الميدان كان ضباط الشرطة ينظرون إلينا مبتسمين، وخلفهم يصطف الجنود صامتين، عندها قلت للشباب: «إنهم ينصبون لنا فخا»! وكان فخا لهم، إذ انقلب السحر على الساحر. كانت خطتهم أن يجمعوا أشلاءنا الغاضبة الموزعة والمشتتة على قارعات الطرق والشوارع البعيدة حتى لا ينضم الناس إلينا ويضعونا تحت أعينهم في مكان واحد يسهل حصاره وضربه أو مساومته. لكن حين تجاورت الأجساد والتحمت الأرواح في ميدان التحرير اكتشفنا أننا أكثر من أي يوم مضى، واكتسبنا بمرور الوقت ثقة متناهية واستدفأنا بحناجرنا التي ألهبها الصراخ: «الشعب يريد إسقاط النظام».

وحين رمى الليل ستائره على الميدان غامت الرؤية لكن النفوس انجلت بالغاية النبيلة. وقطعت السلطة الاتصالات الهاتفية عن المكان لتعزله، لكنها لم تقطع الرجاء، ولم تمنع التواصل الإنساني بين المحاصرين والمحيط الأوسع، لأنهم كانوا يحملون أشواق الناس إلى العدل والكفاية والحرية. ولما أوغل الليل في الرحيل قررنا أن نعتصم، وبدأت فتيات يجمعن تبرعات لتغطية المعيشة المؤقتة، في حين أخذ الشباب يدورون في جماعات هاتفة في جنبات الميدان.

كنت أدور بين المعتصمين وحنجرتي تتساقط تدريجيا من كثرة الإجابة عن تساؤلاتهم

التي لا تنتهي. وكنت أبذل جهدا مضنيا لإيصال أي حديث إلى مسامعهم ونحن بلا مكبرات صوت، إلا من واحد يتيم جيء به عند منتصف الليل وتم وضعه على أحد أعمدة الإنارة بالميدان، وأطلق عليه «إذاعة التغيير». ولما وجدت من بينهم شبابا جاءوا من الحارات البعيدة وبعضهم لا يعرف القراءة والكتابة قلت لكل المحطات الفضائية التي اتصلت بي في اليوم التالي: «انتقلت الثورة في الساعات الأولى من الفيس بوك إلى الناس بوك»، وتحدثت عن «التحول الإستراتيجي» الذي سيحدث إن تمكنا من المكوث والصمود في الميدان، مستعيدا ما قرأته عن تجارب جيل السبعينيات الذي كان بعض رموزه حاضرين بين المتظاهرين، يبثون فيهم ما خبروه وألفوه في زمان شبابهم، وانتظروا طويلا حتى يجدوا شبابا يريد أن يفعل ما فعلوا أو يتجاوزهم إلى ما هو أبعد.

كثير من المعتصمين لم يكن لهم من شاغل في هذه اللحظة إلا أن يجبروا مبارك على أن يقول «فهمتهكم» على غرار زميله التونسي بن علي الذي وازاه وساواه في الطغيان والفساد، وضاقت عليه أرض بلاده بما رحبت ففر هاربا قبل أحد عشر يوما من ميلاد المشهد المهيب الذي احتضنه ميدان التحرير وعانقته شوارع مدن مصرية انتفضت من نومها الطويل. وسألني كثيرون: متى يقول مبارك فهمتكم؟ كان الجميع يشعر بالإهانة الشديدة لأن مصر تأخرت في تحصيل هذا السبق التاريخي مع أنها كانت ترى وتسمع وتفهم بعض أبنائها الذين خرجوا قبل سبع سنين يقولون لمبارك «ارحل» بعبارات مختلفة.

لكن كل شيء انهار مؤقتا بعد منتصف الليل بأربعين دقيقة فقط، حيث هجم جنود الأمن المركزي بهراوات ودروع بعد تمهيد نيراني كثيف برصاص الصوت وقنابل الدخان التي حولت الميدان إلى قطعة مظلمة.. وتقدمت المدرعات فاحتلت كل شبر فيه. لكن المتظاهرين لم يعودوا جميعا إلى منازلهم.. فبعضهم استجمع أنفاسه اللاهثة وكرامته الذبيحة وسار يهتف ضد النظام في الشوارع المحيطة بالميدان لاسيما أمام مبنى التلفزيون.

ولم يكن هذا في كل الأحوال بعيدا عن طريقة الاحتجاج المتفق عليها: المكوث في الشوارع حتى مطلع الفجر ثم الذوبان فجأة، والعودة مع عصر اليوم التالي؛ وبذا لن

يتمكن الجنود من النوم فيحل بهم التعب ويتساقطون تباعا. وهذا ما جرى بالفعل يوم ٢٨ يناير، المعروف باسم «جمعة الغضب»، حيث انهارت عزائم الجنود وتراخت وخروا راكعين أمام الجماهير الزاحفة والجموع الهاتفة.

قضيت ثلاثة أيام لم أنم فيها إلا ساعات قلائل، أجيء إلى البيت متأخرا، وألقي جسدي على «كنبة» في الصالة مرتديا كامل ملابسي واضعا في جيبي أوراقي الثبوتية ونقودا وأدوية، فقد كنت أتوقع أن يتم اعتقالي في أي لحظة. وأردت ألا يزعج زوار الفجر أسرتي، فقلت إن جاءوا سأقول لهم: أهلا أنا جاهز، هيا بنا في سكون وصمت، لا تقلقوا أولادي.

يوم جمعة الغضب فتحت جفنين مرهقين لأصطدم بشاشة هاتف خرساء، لا إشارة أبدا، وكذلك «الإنترنت» غائبة. أي قبح هذا؟ وأي غباء؟! أهناك من يعيش بيننا وهو يظن الآن أن بوسعه أن يحجب شيئا؟ وسخرت من هذه السلطة التي تعيش خارج التاريخ، وهاهي ذي تقدم للناس سببا آخر للنزول إلى الشوارع إما للاحتجاج على هذه المهزلة وإما لاستطلاع ما يجري على أرض الواقع بعد أن تعذرت متابعته عبر وسائط الاتصال الجديدة.

كثيرون أيقنوا أن السلطان يرتجف، وإلا فلمَ أقدم على فصل أغلب مصر عن العالم؟ هناك من آمنوا أن ما سيأتي خلال الساعات المقبلة لن يكون عاديا، بل كاسحا وجائحا، وإلا فلِمَ هذا الخوف؟

نزلت من بيتي ومررت على مسجد بشارع الشيخ علي يوسف في حي المنيرة.. كان بعض الشباب جالسين وقد أسندوا ظهورهم إلى الجدار، فأشاروا إلي وابتسموا فرددت لهم التحية، ثم مضيت في طريقي قاصدا مسجد «صلاح الدين» في أول حي المنيل، وأنا أقول في نفسي: ستخرج المظاهرة من هنا. أليس هذا هو المسجد الذي رأينا لجماعة الإخوان فيه نفوذا تاريخيا؟ هكذا ألفناه منذ أن كان يصلي فيه الدكتور عبد الرشيد ونحن طلبة بجامعة القاهرة، بين عامي ١٩٨٥ و١٩٨٩، وكنا نجيء إليه قاطعين الكوبري النائم على النيل، ونعود بزاد من المعرفة التي يعانق فيها الدين السياسة، أو تجور فيه السياسة على الدين، فتختلط في أذهاننا أمور، وتمور أنفسنا بمشاعر متضاربة.

وعلى الرغم من أن الإخوان أعلنوا عدم مشاركتهم في مظاهرات ٢٥ يناير، فإنني قلت لنفسي: ربما غيروا موقفهم بعد أن توعدهم النظام وشاهدوا ميدان التحرير ممتلئا، وكنت قد رأيت بعض شبابهم الذي لم يمتثل لأمر مكتب الإرشاد بين المتظاهرين.

جلست للصلاة إلى جانب أحد الأعمدة، وكان الخطيب يسهب في شرح الآية القرآنية ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ (النساء: ٥٩)، ولوى عنق الآية الكريمة التي تقول ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ أي من بينكم ومن اختياركم، وليس «أولي الأمر عليكم» ومن يحكموننا هم علينا وليسوا منا، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، ولا معصية أفدح من قتل المصريين المنظم وتعذيبهم وقهرهم وإذلالهم وكبتهم وتدميرهم بشكل بشع.

ولما تطاول ووصف المظاهرات بأنها «فتنة» صرخت فيه: «حرام عليك»! وهذا لم أفعله أبدا من قبل في أي مسجد، حيث نصت إلي الخطيب مهما كانت قيمة ما يقوله. لكن الظرف التاريخي لم يكن يحتمل أن نترك الباب مفتوحا أمام هؤلاء الموجَّهين بإحكام والمسُوقين بذهب السلطان وسيفه ليفسدوا خطة تعبئة المصريين ليوم الغضب.

وانقضت الصلاة وخرجنا من الباب الذي يواجه النيل، فرأينا ثلاث عربات أمن مركزي وعشرات الجنود واقفين متحفزين للهجوم، فتلاقت الأعين وانصرف الناس متسربين ناحية شارع عبد العزيز آل سعود.. وشعرت بخيبة أمل شديدة، لكنني سرت نحو شارع المنيل، وتوقفت أمام مقهى «ليالي المنيل»، ونظرت فوجدت أن كل شيء يجري كالعادة، بعض الحضور يلعب النرد أو الدومينو وهناك من يحتسى الشاي أو القهوة، وهناك من ينفخ في النارجيلية بصمت مطبق. وهنا طفرت عيني بالدموع، وتساءلت: هل خذلنا الناس؟ وتناهى إلى سمعي حوار يدور بين زمرة تحلقت حول طاولة وفي أيديهم عصي غليظة، وفهمت من كلامهم أنهم مجموعة من البلطجية جاءوا لضرب المتظاهرين.

تقدمت بخطى سريعة حتى ابتعدت عن المكان، وأخذت أهتف بحنجرتي المبحوحة: «يسقط مبارك!». ولاح لعينيَّ هناك حشد يتقدم من ميدان «الباشا» فجريت نحوه من دون أن أقطع الهتاف، فلما اقتربت وجدت سيلا من البشر قادما

بخطى واثقة؛ فانسكبت على وجهي دموع وانطلق في قلبي أمل وفي نفسي شعور طاغ بالفخر، وقلت: لم يخذلونا. وأشار لي رجل طاعن في السن كان يتوسط المتظاهرين وقال: جئت يا دكتور عمار. كانت حنجرتي قد خرست بعد أن كادت حبالي الصوتية تتمزق، فوقفت على الرصيف الذي يتوسط نهر الشارع أشير بكلتا يديَّ للمتظاهرين أن يرفعوا أصواتهم بالهتاف. وقتها سمعت شابا يقول لي والابتسامة على وجهه: «أيوا يا مايسترو». وارتفع الهتاف : «يا أهالينا انضموا لينا... قبل بلدنا ما تغرق بينا».. «يا أهالينا لموا علينا إحنا إخواتكو وإحنا ولادكو.. وإحنا بنعمل كده عشانكو».. «واحد اتنين.. الشعب المصري فين».. فجاء الناس من الشوارع الجانبية وأياديهم تدق الريح، وحناجرهم تصرخ: «مش هنخاف من أبوك يا جمال.. صوتنا العالي يهد جبال».

وتحرك الطوفان، وكان كل شارع في مصر يحتضن طوفانه ويحتفي به.

عند أول الشارع تحرك الجنود من أمام مسجد «صلاح الدين» وسدوا الطريق، بينما وقف «البلطجية» يرمقون الحشد الهائل ويشعرون بخيبة أمل وضعف واستكانة. فبدأ بعض المتظاهرين يقفزون على سور كلية «طب الأسنان» ليدخلوا إلى التحرير من طريق آخر. عندها تقدمت إلى ضابط، وكان برتبة نقيب، واقتربت من أذنه وقلت له بصوتي المبحوح الخفيض: «عددنا كبير كما ترى، ولن تجدي محاولة صد كل هؤلاء وقد يحدث عنف، ولا مصلحة لك فيما يجري. نحن نحتج ضد السلطة الفاسدة المستبدة، وأنت دورك الحقيقي حماية الشعب!». فلم يرد علي، وتناول «اللاسلكي» وتحدث مع رتبة أكبر منه، وفهمت من حوارهما أنه يشرح له أن عدد المتظاهرين ضخم ولا يستطيع صده بما معه من جنود قليلين، فأمره بأن يفتح لنا الطريق إلى «فخ جديد». عندها شكرته، وفي غمرة الانتشاء بفتح الطريق حاولت أن أحييه على طريقتي، لكنه كان يهرب مني خوفا من أن يلتقط أحدنا صورة له وهو في هذا الوضع فيلقى عقابا من رؤسائه الذين أسلموا كل طاقتهم للنظام الحاكم.

في هذه اللحظة استدعيت مقدم الأمن المركزي الذي ناداني ليلة «جمعة الغضب» وأنا أعبر ميدان «عبد المنعم رياض» متقدما نحو شارع محمود بسيوني. كان يجلس

مع زميل له برتبة رائد إلى جوار الكشك الذي يقف متواضعا على أول الشارع فلما رآني وجدته يناديني: «دكتور عمار». توقفت ونظرت إليه ثم خطوت نحوه فقام وسار تجاهي، والتقينا في نهر الشارع فابتسم ومد يده وصافحني وهو يدوس على أصابعي ويقول: «شدوا حيلكم!». فضغطت على يده وقلت له: «موعدنا غدا».

في شارع قصر العيني كانت المعركة الرهيبة!...

زحفنا صوب الشمال، وأهالي المنيرة وجاردن سيتي ينضمون إلى جمعنا الهادر، وحين وصلنا إلى أبواب مؤسسة روز اليوسف توقف شاب في طليعة الحشد، ونظر إلى أعلى المبنى وصرخ: «هنا جرنال لجنة السياسات.. هنا المنافقون وأعداء الشعب!»، وهمَّ ليدخل وتتبعه مجموعة من الغاضبين، فجريت حتى سبقتهم وقلت لهم بصوت واهن: «هذه المؤسسة كانت معقل المناضلين ضد المفسدين والظلمة، وكانت قبلة للوعي والتنوير، ولا يضرها أن أحدا اختطفها سنوات قليلة، وهي لنا، لأن المؤسسات الصحفية القومية ملك الشعب، وحين نسقط سيدهم سيتساقطون جميعا كالذباب». عندها عادوا إلى الخلف واستكملنا المسير، حتى وصلنا إلى النقطة الحصينة على أبواب مجالس الوزراء والشعب والشورى.

وكان لا يمكن السماح لنا بالتقدم إلا بدم. صفوف من المدججين بالهراوات والقنابل والدروع، عربات ضخمة لقذفنا بالماء الدافق، ومصفحات تتقدم لكسحنا من جديد. بنادق وحديد وغضب عارم يكسو وجوه الضباط الواقفين وعيونهم مصوبة إلينا بشرر وشر. دقائق وبدأت المذبحة. دخان وماء وضرب مبرح، فتقهقرنا إلى الخلف، وكدت أن أموت خنقا، وكانت المرة الثانية التي أقترب فيها من الاحتضار بعد واقعة تفريغ ميدان التحرير من أجسادنا يوم الانطلاق الكبير.

جريت إلى منزلي القريب، وعدت بعد دقائق ومعي كل البصل والخل الذي وجدته في المطبخ. وقفت في منتصف الحشد أقطع بأسناني وأوزع على الشباب، وأصب على أيديهم بقايا الخل، بينما راحت نسوة من النوافذ المرشوقة في البنايات التي تطل على الشارع يلقون زجاجات المياه المعدنية للشرب، والكوكاكولا لمواجهة الغاز. وفي نهاية اليوم اكتشفت أن أسناني الأمامية قد انكسرت من دون أن أدري.

عاد الضرب والدخان.. وتقدمت كاسحة بسرعة جنونية لتدهسنا فجرى الشباب الواقفون في المقدمة، وأدار الجميع ظهوروهم وفروا. وكان يسبقني شاب نحيف تعثر في حجر كبير ملقى في منتصف الشارع، وضعناه قبل قليل ظنا منا أن بوسعه أن يعرقل الكاسحة، لكن خفته ولياقته البدنية أهلته لينهض بسرعة خاطفة.. أما أنا فوقعت على وجهي واستوى جسدي على الأرض تماما. ولأول مرة في حياتي أعرف معنى «الفمتو ثانية» التي تفصل بين الحياة والموت. لحظة لا يمكن القبض عليها إلا في معامل الدكتور أحمد زويل.

ففي يوم ٢٥ رأيت شابا يندهس تحت الأقدام الفارة من الجحيم.. داسوه بأحذية باردة وقلوب مشدودة إلى النجاة بأي طريقة، وكان موتا مروعا. في أقل جزء يمكن أن يتصوره العقل البشري من الزمن قررت ألا أموت هكذا، وبالأحرى أراد الله لي أن أعيش.. عبأت كل ما أستطيع من طاقة جسدية وروحية ونهضت عدوا، ثم انزلقت مع المنزلقين إلى شارع «صفية زغلول» وأنا أسعل بشدة، وأروض موتا آخر من أثر قنابل الغاز الخانق.

عدت إلى البيت بحثا عن خل أو بصل فلم أجد شيئا. التقطت أنفاسي المبهورة، متغلبا على مرض حساسية الصدر المزمن، ونزلت من جديد. كانت مجموعات من الشباب تواجه صفين من جنود الأمن المركزي في «شارع المبتديان» تحديدا أمام البناية التي أقطنها. يلقون القنابل علينا، فيجري شاب ويخطف أحدها ويقذفها على بساط النجيل في حديقة دار العلوم. آخر يهرول نحو أخرى ويسكب عليها الماء. ثالث يمسك ثالثة بخرقة جافة ثم يعيدها قذفا إلى وجوه الجنود الواقفين بلا أقنعة في معركة لا ناقة لهم فيها ولا جمل.

في هذه اللحظة سمعت صراخا قادما من العمارة فرفعت هامتي فإذا بزوجتي تهتف بكل ما أوتيت من قوة: «يسقط مبارك!» وابنتي الكبرى تقف إلى جانبها تلوح بعلم مصر.

ساعتان كاملتان من الصد والرد، والكر والفر، والإقدام والإحجام، حتى انجلى كل شيء.. انسحب الجنود بغتة، ذابوا كأنهم لم يقفوا هنا متشبثين بمواقعهم لساعات

يمطروننا بالدخان، ونرميهم بحجارة من أرصفتنا الباردة التي طالما احتضنت انكسارنا ونحن نسير إلى كل مكان وكل شيء وعيوننا إليها لا تفارقها.

وتقدمنا نحو ميدان التحرير، وقصده الزاحفون من كل مكان حتى امتلأ، وراحت الحناجر تصرخ بكل ما أوتيت من قوة: «الشعب يريد إسقاط النظام!».

في هذا اليوم كان تقديري أن مبارك قد سقط، وكل ما سيأتي بعده هو مجرد «تحصيل حاصل». فببساطة شديدة كان النظام فاقدا للشرعية، لا سند له من رضا أو إيمان بفكرة أو طاعة لزعيم، ولم يكن له شيء يقيم عليه عرشه، ويضع فوقه كرسيه، سوى الطاقة الأمنية المفرطة الباطشة. وحين تسربت هذه الطاقة من بين أصابعه لم يعد له ما يعصمه من الناس. وكنت قد صورت نظام مبارك في مقال لي قبل ثلاث سنوات من الثورة ، بأنه يشبه، مع الفارق، حالة سيدنا سليمان عليه السلام، الذي مات وهو مستند على عصاه، فلم يسقط جسده، فظن الجن أنه لا يزال على قيد الحياة فاستمرت خشيتهم منه. وقلت وقتها إن هذه العصا بالنسبة لنظام مبارك هي وزارة الداخلية بمنافعها وملحقاتها وجبروتها.

لكن الأمر كان يحتاج أيضا إلى بعض الصمود. هكذا فهم الجميع حين تشابكت أيديهم وأحبالهم الصوتية وقبل ذلك أرواحهم وإراداتهم، وفتحوا طريقا وسيعا أمام العقل الجمعي المصري ليبدع أجمل ما فيه. وقلت وأنا أطالع اللافتات الساخرة والشعارات المنضبطة والهتافات الموزونة الدالة والأغاني وطقوس الاحتجاج وأساليبه المبتكرة: «هذه أمة لا تموت أبدا. قد تضعف أو تغفو لكنها قبل أن تصل إلى الاحتضار تنتفض واقفة على أقدامها من جديد!». وأدركت أن مبارك بعقله الخفيف، وإرادته الخائرة، ونفسه الضحلة، واستخفافه بشعبه، حاول أن يطمر ويطمس فينا كل هذا الجمال، لكن مصر أقوى من أي أحد وأي ظرف، هاهي ذي تزيح القشور القبيحة عن روحها فتطل على الدنيا بأسرها فتية عفية، كالعنقاء التي تنتصب شامخة من تحت الرماد.

في الميدان كانت هناك أمور كثيرة، لكن اكتمال الأشياء والمعاني جاء مع خروج مصر على بكرة أبيها تدافع عن الصرخة التي أطلقها بعض الحالمين والمغامرين والمخلصين والشمس ترمي دفءها الوئيد على أسطح البنايات استعدادا لسطوع يغمر كل الرؤوس بنور الحرية.

كان الفعل يسبق القول، والواقع يسبق الخيال. هكذا أدركت ذات يوم حين كنت أقول في إحدى وسائل الإعلام: «الثورة ستتطور أفقيا ورأسيا. حيث ستصل إلى أماكن جديدة لم تشهد احتجاجات طيلة الأيام الفائتة، وتصعد من الشارع إلى المؤسسات النقابية والهيئات البيروقراطية»، فلم أكد أنتهي مما أقول حتى أسقط المصريون حرف «السين» الدال على ما سيأتي، وجعل الواقع المستقبل مضارعا تاما. فهاهي ذي الأخبار تتوالى عن خروج أهل الوادي الجديد، وهاهي ذي نقابات واتحادات وروابط مهنية تعلن الإضراب. وتكرر الأمر.. فبعد دقائق من تحليل قدمته لقناة الجزيرة قلت فيه: «إن لم يتنح مبارك سيزحف المتظاهرون ويحاصرون مقار المحافظات ثم يطردون المحافظين بوصفهم أعلى رموز للحكم أمامهم»، سمعت سيدة في بورسعيد تقول لإحدى الفضائيات: «هنحاصر المحافظة ونطرد المحافظ». ولا أعتقد أن هذه السيدة قد سمعتني، لكنها القريحة الشعبية المصرية العملاقة التي بنيت على مهل عبر آلاف السنين، وكانت تسبق دوما في التدبير كل ما يطرحه أرباب القلم والكلمة في التفكير.

في الحقيقة لم يكن بعض ما قدمته في هذه الأيام تحليلا، بل كان في جوهره تحفيزا وتعبئة مضادة في مواجهة ما كان النظام يفعله بقسوة عبر آلته الإعلامية الجبارة من تشويه الثورة ومحاولة إجهاض طاقتها بمحاولة تصوير من قاموا بها بكونهم «عملاء للخارج» و«خونة» و«شبابا طائشا أحمق يعرض سلامة البلاد للفوضى، ويعبِّد الطريق أمام التدخل الأجنبي المرير».

أعرف أن الإعلامي قد لا يهتم بالحقيقة، والسياسي تكفيه نصفها، والباحث يريدها كاملة. لكن في هذه الأيام لم يكن من الممكن بالنسبة لي، مع انغماسي التام في حركة النضال ضد نظام مبارك، أن أتعامل بأعصاب باردة حيال ما يجري، بعد أن حلمت سنين بأن أجده ماثلا أمامي، وسعيت مع أخوة وأصدقاء وزملاء ورفاق، إلى تحقيقه، تارة بأقلام مسنونة سطرت على الورق كلمات حق، أو هكذا نحسبها، ضد سلطان جائر، وطورا بالتحام مع الناس في جولات ميدانية جُبْنَا فيها مدنا وقرى نستحث الهمم، بقدر استطاعتنا، على اليقظة، ونحقن أوردة من نلتقيهم ببعض ما يحط على رؤوسنا ويختلج في نفوسنا من أمل، أو بالنزول إلى الشارع لإطلاق صرخات واهنة

في درجتها، عميقة في معناها ومغزاها، ضد الحاكم الغبي الأعمى وبطانته التي تنيخ بكروشها، التي انتفخت من أموالنا، على أعناقنا حتى كدنا أن نختنق.

كان الناس حين يجدونني أدور بينهم في ميدان التحرير منزلقا بجسدي بين المسارب الضيقة المتشابكة التي تصنعها تحركاتهم العشوائية، يصرخون في وجهي: مكانك ليس هنا، في هذا الميدان ستظهرك الكاميرات مجرد رأس بين الرؤوس، نحتاج إليك أن تكون هناك وراء الأثير والضوء لتصد وترد عنا بعض هذا التشويه المنظم الذي يطول شرفنا ومسلكنا. بعضهم كان يقول: كن بيننا لأن وجود الكتَّاب والمثقفين مع الناس يعطيهم قوة.

وحافظت على الاثنين، فقضيت أيام الموجة الأولى للثورة متنقلا بين الميدان والأستديو. في الأول أجيب عن أسئلة لا محدودة يسمعها عدد محدود. أما في الثاني فأجيب عن أسئلة محدودة يسمعها عدد لا محدود. إنه الإعلام، القوة الناعمة الجبارة، التي لم تعد ناقلة لما يجري بل صارت تساهم في صنعه إن لم تصنعه من الصفر.

لكن الميدان أيضا كان مغريا بشكل منقطع النظير، ليس لناشط سياسي فقط، بل لروائي وباحث في علم الاجتماع السياسي يتأمل ما يجري في دنيا الناس ليصل إلى مؤشرات واقترابات وتصورات وربما نظريات علمية، أو يرسم لوحات إنسانية عامرة بالجمال والمعاني.

هكذا صارت هذه العلاقة التبادلية بين رجل يتحلق حوله كثيرون ليعلمهم، فإذا هو أيضا يتعلم منهم من دون أن يدروا. كم كان الشعب مذهلا في وعيه، وفي إيمانه الراسخ بعظمة مصر وأحقيتها في أن ترفع هامتها بين الأمم؟ وكم كان الغل والاحتقان من نظام مبارك قد جاوز المدى وأصبحت كل حيلة لتفريغة تذهب سدى.

رفضت كثيرا الصعود إلى المنصات لإلقاء كلمة أو خطبة على مسامع المحتشدين، وفضلت دوما أن أكون بينهم على قدم المساواة، لاسيما أيام الموجة الأولى للثورة. مرة وحيدة كنت أنبه إلى بعض الأمور، وقال لي أحد الشباب يجب أن يسمع الجميع ما تقول، وجذبوني إلى المنصة فقاومت، لكنهم حملوني ووضعوني عليها فكان أول ما قلت: «لم آت إلى هنا لأعلمكم شيئا، فقد قلنا وكتبنا كثيرا حتى تولد هذه اللحظة، وآن

الأوان أن ننصت لنتعلم من الشعب». عندها صفقوا بقوة، وأنصتوا فقلت: «سندافع عن هذا الميدان باستماتة، فإن أخذوه عنوة، فإننا لن ننصرف إلى مخادعنا لننام، بل إلى أسطح منازلنا، ونهتف من على هاماتها: الشعب يريد إسقاط النظام. لا سبيل أمامهم إلا أن يذعنوا، فالشعب إن أراد كان له ما يريد. نحن لن نستسلم وليس أمامنا من خيار سوى النصر، النصر فقط!».

في الجمع التالية كان بعض الشباب يضعون أسماء بعض الناشطين والمفكرين والساسة البارزين ليلقوا كلمات في الجماهير الغفيرة، ورتبوا لي خمس مرات، صعدت في اثنتين وفي الثلاثة بقيت بين الناس، أنصت وأتكلم، وتنهمر الأسئلة ولا يسعفني رأسي بكل الإجابات في ظل غموض السلطة وعنادها.. لكن الشيء الثابت الذي كنت أفعله من دون توقف هو منح الأمل.. وحين كان يسألني كثيرون حتى عقب تعثر المد الثوري، هل أنت متشائم؟ كنت أبتسم وأجيب: لا أملك أصلا مزية التشاؤم. فمن يفقد الأمل يمكنه أن يترجل ويعطي ظهره لكل شيء ويستريح، وأنا ليس بوسعي أن أفعل هذا أبدا. وكيف يمكن أن أدفن رأسي بين الرؤوس أو تحت الرمال وعيون الناس تلاحقني في كل مكان أذهب إليه خلال الجولات التي كثفناها في قرى ومدن عديدة عقب الثورة بعد أن بات بوسعنا أن نلتقي أهلنا في الهواء الطلق.

وخلال هذه الرحلات منحني بعض الناس ألقابا كثيرة مثل «منظِّر الثورة» و«فيلسوف الثورة» و«مفكر الثورة» وزلزلني رجل بسيط في مدينة المحلة حين قال لي «أنت ضمير مصر». وفي حقيقة الأمر أنا لست أيا من هؤلاء، بل مجرد مواطن، يريد أن يعيش حرا مؤمنا بأن حريته هذه لن تأتيه هينة لينة بل عليه انتزاعها، ويفهم أن الحصول على الحقوق يحتاج إلى بعض الضجيج.

وأيضا أنا كاتب وباحث يقتنع تماما أن كبرى نظريات العلم تخرج من رحم التجارب الميدانية، وأن صاحب القلم لا يجب أن يكتفي بالجلوس في برجه العاجي ليخاطب الناس من عل ومن أطراف أنفه ويعتقد أنهم سيقفون عند أطراف أصابعه أو عند النقطة التي ينغرس فيها سن قلمه، بل يجب أن يكون بينهم، يتأملهم في أفراحهم وأتراحهم، ويألف ويعرف الجميع في الريف والحضر والبدو، الفقراء والأثرياء، ويشاطر الفلاح في الحقل والعامل في المصنع والموظف في المكتب والتاجر في السوق والسائر في الطريق

والجالس على المقهى كل همومه وشجونه، وكل تطلعاته وإحباطاته، ولا يبخل على أي طرف أيا كانت الأيديولوجية السياسية التي يتبعها بالنصيحة في سبيل ما يحقق مصلحة الوطن، وينفتح على الجميع بصدر رحب، شريطة الالتزام بثوابت الوطنية المصرية ومقتضيات بناء الدولة العصرية، في ظل إيمان لا يهتز بأن إقامة العدل وتوافر الكفاية ورعاية الحريات العامة وشعور الناس بالرضا عن الحال واطمئنانهم إلى المستقبل هو خط الدفاع الأول عن وحدة تراب الوطن، وهو الجدار العازل أمام أي طامع أو غاز، وليس ملاحقة الأحرار ومطاردتهم، واستخدام الدعاية الساذجة في تخويف الناس من الفوضى والتفكك. فالذي يخون وطنه هو من يدفع ناسه إلى الفراغ بلا ولاء ولا انتماء، في ظل الكبت والفقر والجهل والغبن، ولم يفعل مبارك طيلة ثلاثين سنة سوى هذا بانضباط صارم.

لقد أحيا ميدان التحرير السياسة التي أماتها نظام الرئيس المخلوع، وعوض تخاذل أحزاب المعارضة عن أداء دورها في تعليم الناس فن ممارسة السياسة، وتعبئتهم حول القضايا العامة، وجذبهم نحو المشاركة السياسية الفعالة والإيجابية. فحلقات النقاش التي يشهدها الميدان ليل نهار تتحول إلى مدارس لمحو الأمية السياسية. وهنا تتلاقي وتتلاقح الخبرات والتجارب، وتنتقل من جيل إلى آخر. ولعل هذا الميدان يلهم العلوم السياسية، لاسيما الاجتماع السياسي، رؤى نظرية مبصرة حول قيادة الجماهير، ونشر الثقافة السياسية، وأساليب الاحتجاج ومضمونه، ووسائل المقاومة السلمية ومساراتها... إلخ.

هذا الميدان هو مركز المعرفة والتنوير السياسي الآن، وهذا ما آمنت به من لحظة امتلائه يوم الانطلاق الكبير. ولذا رفضت الانضمام أو الانجذاب أو حتى التقارب من الكيانات والتكوينات التي أنشأها البعض لتتحدث باسم الثورة أو تمثلها، فجميعها لم يكن يمتلك هذا الحق، لأنه ولد ولادة قسرية أو أطل علينا في عجلة، ولذا لم يقتنع الناس بها، لتبقى الثورة المصرية شعبية بامتياز، ولها وحدها أو لمن صنعوها وحدهم حق اختيار من يتحدث باسمها واسمهم، وهذا هو المنتظر والمرتجى.

* * *

وتعاقبت المظاهرات في ميدان التحرير، وفي ركابها بدأت أتابع ما يأتي من عواصم عربية منتفضة، وأقول إن عام ٢٠١١ لن يضع هذه المرة أوراقنا على أرفف الزمن، ولا في سلة المهملات التي طالما جمعت نثار أعوام وسنين عربية عجاف، كانت كئيبة ومقبضة إلى درجة أن شاعرًا عربيًّا كبيرًا وشهيرًا هو نزار قباني وجد نفسه يصرخ ذات يوم في بكائية طويلة حملتها قصيدة «متى يعلنون وفاة العرب؟!». الآن يولد العرب من جديد، أو لنقل إنهم يثبتون للبشرية كلها أنهم لا يزالون أحياء، وأن بوسعهم أن يقدموا للإنسانية شيئا جديدا.

والجديد هذه المرة ليس نكبة ولا نكسة أو هزيمة ولا جريمة تلصق بهم كما حدث في ١١ سبتمبر وإنما هو حركة تعيد صياغة التاريخ وتسقط كثيرا من المقولات الجاهزة والمعلبة والصور النمطية الكاذبة والمغلوطة التي طالما رسمها أعداء العرب باقتدار في مخيلة الناس ابتداء من الحروب الصليبية، وانتهاء بموجات الإرهاب التي بلغت مداها مع تنظيم «القاعدة»، مرورًا بالدراسات الاستشراقية التي إن رامت علمًا ومعرفة تارة أو مرة فقد استهدفت التمهيد والتجهيز لحركات الاستعمار مرات وأطوارًا.

الجديد هذه المرة هو «الثورات» التي لفتت انتباه العالم إلى العرب، وأسقطت كثيرا من الأوهام والخرافات حول «الثقافة الإسلامية».. فكثيرون أشاعوا أن سلبية العرب تعود إلى ما خلفته الثقافة المستمدة من الإسلام في عقولهم ونفوسهم من رواسب تحض على الخضوع والخنوع، مرة نتيجة الاستسلام للغيبيات وإعطاء القدر مساحة أكبر في تقرير المصائر وتحديد المسارات، ومرة نتيجة الأحكام والمقولات الفقهية التي توجب «طاعة ولي الأمر» حتى ولو «جلد ظهر الرعية»، ومرة بفعل الخوف من الفتنة بفهم يعود إلى مقولة «ستون عامًا من سلطان جائر خير من ليلة واحدة بلا حاكم» أو «سلطان غشوم ولا فتنة تدوم»، ومرات بفعل تاريخ من القهر أوصل شاعرًا عربيًّا عظيمًا مثل محمود درويش، أن يقول ذات مرة «حريتي أن أوسع زنزانتي».

والثورات العربية ليست بدعة ولا شيئًا جديدًا في تاريخ الإنسانية، فالبشر عرفوا الثورات منذ تلك التي وقعت ضد الملك بيبي الثاني في مصر القديمة وحتى الثورات البرتقالية في دول أوربا الشرقية، **ولكن الجديد هو أن العرب ثاروا هذه المرة على حطام**

مستبدين فاسدين طلبًا للحرية والعدالة والكفاية، وليس على غزاة احتلوا العالم العربي وكان لابد من إجبارهم على أن يحملوا كل عصيهم ويرحلوا. والجديد أيضًا هو النموذج الذي قدمته الثورتان التونسية والمصرية على وجه التحديد. فالأولى جرت بعيدًا عن أعين الكاميرات ولم يكن أحد يصدق أنها ستنجح وتبلغ أهدافها. والثانية أهدت البشرية تكتيكًا مغايرًا في فن الاحتجاج السلمي، يختلف اختلافًا جذريًّا عن كل الأساليب التي وضعها عالم السياسة الأميركي جين شارب، والتي ظلت وستظل تقدم إرشادات للبشر في كيفية تحويل الغضب المنظم إلى طاقة إيجابية هائلة من أجل التحرر والتقدم.ولهذا يبدو هزيلًا وهزليًّا ذلك القول بأن الثورات العربية صناعة أجنبية، أو تم تدبيرها في معامل المخابرات الغربية أو أنها جزء من سياسة «الفوضى الخلاقة» التي بشرتنا بها وزيرة الخارجية الأميركية السابقة كوندوليزا رايس. ويبدو سخيفًا ذلك الحديث المغرض الذي يقول أصحابه إن الطليعة الثورية العربية تدربت وتجهزت في الغرب وكان ما تقوم به مدروسا ومخططا له. وفي الوقت ذاته يبدو تحاملًا وجهلًا ما يسوقه البعض عن ارتباط هذه الثورات بمنظومة القيم الغربية أو بوسائط التقنية الحديثة والاتصالات العصرية التي اخترعها الغرب. فالحرية والكفاية والعدالة ليست قيمًا غربية وإنما هي قيم إنسانية عامة تحملها الأديان والمذاهب والفلسفات والتيارات الفكرية والحركات السياسية والاجتماعية في كل زمان ومكان. واستخدام العرب لوسائل الاتصال الحديثة «الفيسبوك» و«التويتر» و«اليوتوب» في التعبئة والحشد لهذه الثورات هو أمر لم يعتقد فيه أو يتوقعه حتى أولئك الذين اخترعوا هذه الشبكات الاجتماعية الافتراضية.

لقد أسقطت الثورات العربية أيضًا بعض التصورات التي شاعت في العلوم السياسية والاجتماعية عن «نهاية عهد الثورات»، والتي قامت على مقولات متسرعة رأى أصحابها أن «صندوق الانتخاب» بات بديلًا للثورة، لأن الشعوب بوسعها أن تغير حكامها في عمليات منتظمة ومحددة إذا وجدت فيهم تقاعسًا عن الإنجاز أو فسادًا واستبدادًا.. ونسي هؤلاء الدول التي تعرف الانتخابات الشكلية المزورة وتلك التي تعاني شعوبها من الفقر والذل والحرمان، كما نسوا أو تناسوا حالة الغبن المتصاعدة حتى

في الدول الديمقراطية من توحش الرأسمالية وتجبرها وتغول العولمة وسطوتها وتشيؤ الإنسان وضياعه وسيطرة الشركات والتجمعات وشبكات المنافع والمصالح على الحياة السياسية. فكل هذه الظروف تخلق أسبابًا متصاعدة للاحتجاج، وتجعل رغبة البشر في التمرد متجددة لا تسقط بالتقادم، بل تبدو ضرورية في ظل الحق الأصيل والحيوي للنقد والتصحيح الدائم، وفي ظل ما يفرضه «التدافع الإنساني» من واجبات حيال الناس بأن ينزعوا دائمًا إلى مقاومة القبح والظلم والقهر.

على سبيل المثال فإن النموذج الذي قدمته الثورة المصرية لا يزال محل فحص ودرس عميقين في مراكز الدراسات وبيوت الخبرة ومؤسسات صناعة القرار في الغرب، ولا يزال موضع انبهار من الشعوب الغربية ذاتها، ونجد صدى لهذا في شعار «الشعب يريد إسقاط وول ستريت» الذي انطلق تحت رغبة في احتلال الشارع والاعتصام فيه، والمفكر الإنجليزي الذي خطب في جمهور حاشد بقلب لندن «لا تكلموني بعد اليوم عن القيم الإنجليزية وإنما حدثوني عن القيم المصرية»، أو ذلك الثائر الأميركي الذي يقول لأصحابه الغاضبين «قاتلوا كمصريين» أو حتى الرئيس أوباما نفسه الذي قال في خطاب له عقب الإطاحة بحسني مبارك مباشرة «يجب أن ندرس الثورة المصرية لأولادنا»، أو تلك السيدة الأميركية أيضًا التي اضطرت إلى أن تضع صور ميدان التحرير وتهتف مع أولادها «الشعب يريد إسقاط النظام» حتى يمكنهم الذهاب إلى مخادعهم بعد أن طار النوم من عيونهم ليالي وهم يتابعون وقائع الثورة المصرية على شاشة «سي. إن. إن».

والآن يقف العرب على باب تحدٍّ جديد وعليهم ألا يسمحوا لثوراتهم تلك بالسقوط حتى يمكن للنموذج أن يكتمل، ودون ذلك فقد يتهاوى كل هذا الجديد الذي صنعته تلك الثورات، لتعود الصور النمطية والأحكام القطعية الجاهزة والظالمة والفاسدة عن العقلية والنفسية العربية لتطل برأسها مرة أخرى، وربما إلى الأبد.

حقًّا لقد كان عام ٢٠١١ مختلفًا عند العرب بعد أن انفتح أمامهم طريق وسيع للانتقال من الذل إلى الكرامة ومن العوز إلى الكفاية ومن الإكراه إلى الحرية ومن القهر إلى العزة، حتى لا يأتي شاعر آخر مثل نزار قباني وينشد بعد سنين «متى يعلنون وفاة

العرب؟» وفي مقدمتهم المصريون، لأنه ورغم كل شيء لا تزال المعادلة القديمة قائمة وراسخة كالطود: مصر إن تغيرت تغير العرب.

* * *

وعود على بدء...

في مطلع عام ٢٠٠٦ بدأت كتابة هذا العمل، ووضعت فيه خلاصة ما فهمته وأدركته وهضمته وتعلمته من قراءة ما سكن بين سطور مئات الكتب والدراسات العربية والأجنبية، **وزاوجت بين هذا وبين ما حصلته في اتصالي الميداني بالناس، عن أسس النضال السلمي**، بدءا من الصمت والتحايل وانتهاء بالاحتجاج المدني بشتى أشكاله وطرقه وظروف إنتاجه. وحين راجعت هذا التصور النظري على التجربة الميدانية المبهرة التي وضعها أمامي الشعب المصري الخلاق في ثورة يناير، اكتشفت **أننا أنجزنا عملا فريدا بكل المقاييس**، ولا يجب أن نتركه يضيع أبدا، بل لا أبالغ إن قلت إن العالم كله بات ينتظر ما ستفعله مصر.

وعلينا ألا نخذل البشرية أبدا، وهي التي تعودت من المصريين أن يكسروا المألوف ويصنعوا المعجزات....

توطئـــة

يتوهم كثيرون أن المقاومة مرهونة فقط بالرصاص والدم، وأن القتال وخوض المعارك هو كل درجاتها وأشكالها، أو هو مبتدؤها ومنتهاها، وأنها في كل الأحوال عمل عضلي سيده الجسد، وأن دور الذهن فيه يقف عند حدود جمع المعلومات عن العدو وتصنيفها وتحليلها، ووضع الحيل والتكتيكات الفنية للمعارك، أو استخدام أساليب الحرب النفسية في التأثير في الخصم، بالكيد له وقهره وإذلاله معنويا، تمهيدا للنيل منه في ميدان المعركة.

لكن إمعان النظر والتدقيق والإنصات لصوت الحق والحقيقة كلها يبرهن على أن فعل المقاومة يدور على جبهات عدة، غير مقتصر على جبهة بعينها، ولا طرف بذاته. وإذا كانت مقاومة المستعمر والمحتل والغريب الغاصب هي الأبرز والأعلى صوتا، والأكثر طرحا، **فإن هناك ثلاث جبهات تدور عليها معركة حامية للمواجهة،** لا تقل أهمية بأي حال من الأحوال، عن التصدي للمستعمر، أو الدفاع عن سيادة الوطن واستقلاله وحريته، بل إن فيها ما يقي الأوطان من قابلية الغزو والاستغزاء، ويصونها من أن تكون لقمة سائغة في فم أي طامع.

والجبهة الأولى هي مقاومة الحاكم الجائر، لرده عن ظلمه وطغيانه، ودفع الناس إلى إقامة العدل، الذي تتقدم به أمم حتى ولو كانت فاسقة، بينما تتردى من دونه أمم حتى لو كانت مؤمنة. وقد جعل الدين الإسلامي ـ من خلال حديث شريف ـ من هذا النوع من المقاومة أعظم درجة من درجات الجهاد. فهاهو ذا الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «إن من أعظم الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر».

وقد أخذت مقاومة الاستبداد أشكالا متعددة عبر التاريخ الإنساني، لتحقق القاعدة السامية التي تخلق نوعا من التوازن والتحسب في الحياة الإنسانية بأسرها، حين يدفع الناس بعضهم بعضا. وأعلى شكل تمثل في الثورات العارمة التي عرفها التاريخ، وبعضها كان أحمر إلى أقصى حد مثل «الثورة الفرنسية»، وبعضها كان أبيض إلى أفضل مستوى مثل «ثورة يوليو المصرية» التي قامت عام ١٩٥٢، وبين هذين اللونين تدرجت الثورات التي غيرت مصير ومسيرة الإنسانية جمعاء. وهناك أشكال متفاوتة من مقاومة الاستبداد منها العصيان المدني والتمرد وتبني خطاب مضاد لذلك الذي تتبناه السلطة، ومنها التظاهر السلمي، والاحتجاج العنيف، الذي يصل إلى مرحلة رفع السلاح في وجه السلطان الجائر.

وفي كثير من الأحيان نجحت المقاومة السلمية في تحقيق الغرض منها، حتى لو كانت منزوعة العنف تماما، مثل تلك التي قادها الزعيم الهندي الخالد المهاتما غاندي ضد الاستعمار الإنجليزي لبلاده، حيث اكتفى الهنود بمقاطعة البضائع الإنجليزية، والرضاء بالعيش إلى حد الكفاف، ورفض التعاون مع المستعمر تحت أي ظرف، وتقديم الأرواح رخيصة وفي صمت وامتنان كامل في سبيل الكيد للمحتل الغاصب، وتجريسه عالميا. وقد بدأ غاندى بنفسه فلبس ثيابا خشنة كان يصنعها بمغزله، واعتمد في كل طعامه على عنزته الشهيرة، التي كان يصطحبها معه في كل مكان. واتبع الهنود زعيمهم، حتى وجد الإنجليز أنفسهم مجردين من ركائز كثيرة للسيطرة والحكم، فانجلوا عن البلاد.

وفي أحيان أخرى لم تنجح المقاومة، حتى في ظل ممارسة درجة قاسية من العنف، في إزاحة الحكم المستبد، بل انتهت في بعض الحالات بهزيمة المقاومين وانسحاقهم، وإجبارهم على التراجع عن أفكارهم، وإلقاء السلاح من دون قيد ولا شرط. لكن حدوث هذا بشكل متكرر لم يمنع أناسا في كل زمان ومكان من رفع لواء مقاومة الظلم، حتى وهم أقل عددا وعدة. ومثل هؤلاء حافظوا على حركة التقدم في التاريخ الإنساني، وأججوا دوما أشواق الناس إلى العدل والحرية وتمسكهم بالمثل العليا، وجعلوا راية الاحتجاج تنتقل من جيل إلى جيل، من دون توقف. وأدى هذا في كل الأحوال إلى شق مسار مغاير في التاريخ، يتأسس على كلمة «لا» أو رفض الأوضاع السائدة، وعدم

الانصياع لتجبر المستبدين، أو الإذعان لمسلك الفاسدين، الذي يشد عربة الحياة إلى الوراء، ويغتال حلم الإنسان في مستقبل أفضل. وهذا المسار لا يستطيع حاكم في أي وقت أن ينكره، حتى لو كان مسارا ضيقا حرجا، ومن ثم بدا بالنسبة للجالسين على العروش وكراسي الحكم كابحا مهما، وعنصرا ذا بال، يجب أن يحسب حسابه في مختلف الأوزان والنسب التي تشكل أي قرار، حتى ولو بنصيب ضئيل، ووزن خفيف.

والجبهة الثانية هي مقاومة الأفكار المتخلفة والتقاليد البالية والأعراف المتحجرة المغلوطة. وهذه الجبهة هي الأعرض في تاريخ الإنسانية، والأكثر تأثيرا مع الزمن. فالفورات المسلحة والانتفاضات العنيفة والتمردات الدامية يمكن أن تحدث أثرا سريعا.. لكن معطيات التاريخ تقول بجلاء إن النخب التي تقفز إلى الإمام في ظل الأوضاع التي تعقب الثورات والهبات يمكن أن تعود إلى ممارسة ألوان فاقعة من الاستبداد والفساد، على غرار تلك التي زالت. وكأن مسيرة التاريخ هنا تنطبق عليها العبارة الشهيرة التي تقول: «كل الذين لعنوني، اتبعوا خطاي، ثم ترحموا علي».

أما عطاء المفكرين والعلماء والمبدعين فهو إن كان لا يحدث تغييرا سريعا، ولا تصاحبه جلبة وصخب، فإنه يسرى في أوصال الحياة سريانا متواصلا، فيغير ما يسود بها تغييرا متتابعا. وهذا المعنى ينطوي عليه مفهوم التقدم، الذي يعني الإيمان بإمكانية التحرك إلى الأمام سواء في الميدان الأخلاقي أو الاجتماعي، على أيدي أنصار التغيير والتجديد والتطوير، الذين يعملون على تمكين الجماهير من صنع القرار، وتخطي العقبات وإزاحة المؤسسات المعادية لإقامة مجتمع تسوده نسبة أعلى من التحرر والعدالة والديمقراطية.

وتذكر المعاجم والقواميس الحديثة أن المفهوم المعاصر للتقدم قد تطور مع نشوء الثورة الصناعية في القرنين السابع عشر والثامن عشر خلال معارك تصفية النظام الإقطاعي ونشوء الدولة القومية والنظم الرأسمالية.. وكانت نظرية النشوء والارتقاء لتشارلز داروين، والنظريات الاشتراكية، بما في ذلك الاشتراكية العلمية لكارل ماركس. لكن إمعان النظر في التاريخ الإنساني يكشف عما هو أبعد من هذا بكثير. فالإنسان لم يتوقف منذ بدء الخليقة عن الترقي في المعاش، ومحاولة السيطرة على الاحتياجات

الطبيعية والمادية، التي تحول دون تطور القوى الإنتاجية في المجتمع، ومحاولة القضاء على المرض والجهل والاستعباد والاستغلال.

ويحفل التاريخ البشري بمقاومين من هذا النوع، دفعوا حياتهم ثمنا لأفكارهم وتصوراتهم، أو تعرضوا لتعذيب شديد كي يتراجعوا عما يقولونه ويفعلونه، لكنهم أبوا، وتمسكوا بما تنطوي عليه جوانحهم وما يدور في عقولهم. وإذا كان البعض منهم لم يجد صدى أو نتائج سريعة لأفكاره على قيد حياته، فإن ما تركه لم يذهب جفاء، بل مكث في الأرض، وانتفع به الناس، حين ساعدهم على التخلص من عادات سيئة، وأفكار خاطئة.

والجبهة الثالثة هي مقاومة أو مجاهدة النفس، التي هي أمارة بالسوء، وملهمة بالفجور قبل التقوى، إلا من رحم ربي. ومقاومة النفس تعني كما يقول القشيري في رسالته الشهيرة: «فطمها عن المألوفات، وحملها على خلاف هواها في عموم الأوقات». وهي في نظره «رأس العبادة»، وجوهر الإسلام وسره الأعظم، مستندا إلى إجابة بعض الشيوخ الثقات عن معنى هذا الدين بقولهم: «ذبح النفس بسيوف المخالفة».

والنفس لها معنيان، كما يشرح أبو حامد الغزالي في «إحياء علوم الدين»: الأول هو جامع قوة الغضب والشهوة في الإنسان، والثاني هو ذات الإنسان، التي توصف بأوصاف مختلفة، بحسب اختلافها في الأحوال. فإذا سكنت تحت الأمر وزايلها الاضطراب بسبب معارضة الشهوات سميت «النفس المطمئنة». وإذا لم يتم سكونها وصارت مدافعة للشهوة ومعارضة لها سميت «النفس اللوامة». وإن تركت الاعتراض، وأذعنت وأطاعت لمقتضى الشهوات، ودواعي الشيطان سميت «النفس الأمارة بالسوء».

ويحفل التراث الصوفي بعبارات أثيرة حول مجاهدة النفس منها: «الراحة هي الخلاص من أماني النفس»، و «سجنك نفسُك، فإذا خرجت منها وقعت في الراحة الأبدية»، وما يقوله ابن عطاء الله السكندري من أن: «النفس مجبولة على سوء الأدب، والعبد مأمور بملازمة الأدب، فالنفس تجري بطبعها في ميدان المخالفة، والعبد يردها بجهده عن سوء المطالبة، فمن أطلق عنانها فهو شريكها معها في فسادها». ويزيد صوفي آخر هو الجنيد على ذلك بقوله: «النفس الأمارة بالسوء هي الداعية إلى المهالك، المعينة للأعداء».

ويتوج الأمر بحديث شريف للرسول صلى الله عليه وسلم يقول: «أخوف ما أخاف على أمتي: اتباع الهوى، وطول الأمل. فأما اتباع الهوى فيصد عن الحق، وأما طول الأمل فينسي الآخرة». ومسك الختام آية كريمة يقول فيها رب العزة سبحانه وتعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ وَنَهَى ٱلنَّفْسَ عَنِ ٱلْهَوَىٰ ۝٤٠ فَإِنَّ ٱلْجَنَّةَ هِىَ ٱلْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٤٠، ٤١).

وتأديب النفس وضبطها يقوم على أربعة أعمدة هي:

التوبة والمراقبة والمحاسبة والمجاهدة.

والتوبة تعني التخلي عن سائر المعاصي والذنوب، والندم على كل ذنب سالف، والعزم على عدم العودة إليه مستقبلا. وهي بذلك تخلق قوة الإرادة وشدة البأس والقدرة على مقاومة هوى النفس، الذي يضعف ذات الإنسان بقطعه للصلة بينه وبين ربه، وإفساده للعلاقة مع الناس وتخريبها.

والمراقبة تعني أن يأخذ الإنسان نفسه بمراقبة الله تعالى، ويلزمها إياها في كل لحظة، وفي كل حركة وسكنة، حتى يتم لها اليقين بأن الله مطلع عليها، عالم بأسرارها، رقيب على أعمالها، قائم عليها، وعلى كل نفس بما كسبت، وبذلك تصبح مستغرقة بملاحظة جلال الله وكماله، شاعرة بالأنس في ذكره، واجدة الراحة في طاعته، راغبة في جواره، مقبلة عليه، معرضة عمن سواه.

والمحاسبة هي إكبار للذات الإنسانية بإلزامها التقوى الدائمة التي إن قلت زادت بعد الحساب، واللوم على التقصير، والعودة مرة أخرى لمصالحة النفس.

أما **المجاهدة** فتعني في مقصدها وغاياتها الاعتدال، والقصد في الغرائز، والسعي لخلق التوازن في النفس البشرية.

ويرفض الدين الزهو والعجب، فيقول الله في محكم التنزيل:

﴿إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ ٱلْأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ ٱلْجِبَالَ طُولًا﴾ (الإسراء: ٣٧). فالغرور هو أكبر العوائق أمام الوصول إلى الكمال الإنساني، ومن أعظم المهالك، في الحال والمآل. وفي هذا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع،

وإعجاب المرء بنفسه». فالمرء الذي يغتر بعلمه يكتفي بما لديه، ويتوقف عن الاستزادة من المعرفة، ويسعى إلى أن يكتسب من العلم سلطانا غير سلطانه الحقيقي، وجاها غير ما يفرضه علم العالم على الناس من وقار واحترام. ولا يجب أن يغتر الإنسان بماله، فيسرف ويبذخ ويتعالى على الناس. ولا يغتر الإنسان بقوته فيظلم، ويخاطر فيهلك. ولا يغتر بحسبه ونسبه، فيتيه على الناس بما لا يتم به التيه والافتخار، فسبحانه وتعالى يقول: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣). ولا يغتر الإنسان بعبادته فيحبط الله أعماله.

وعَدَّ الإسلام مداواة الغرور فرض عين، وحدد لإقامته طريقين، الأول أن يعرف الإنسان نفسه: ﴿مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ﴾ (عبس: ١٩)، والثاني أن يعرف الإنسان ربه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (الشورى: ١١). كما منع الإسلام أن يمدح الإنسان نفسه، وفي هذا آيات بينات واضحات مثل: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۖ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ (النجم: ٣٢) و﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ۚ بَلِ ٱللَّهُ يُزَكِّى مَن يَشَآءُ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ (النساء: ٤٩). لكن في المقابل ينهى الإسلام الإنسان عن ذم نفسه أمام الغير، ويمنع أن يفرط المرء في الحديث على الملأ عن عيوب نفسه ونقائصها محاولا إظهار التواضع، لأن في هذا مدحا وتزكية لها بطريقة غير مباشرة. وهنا يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: «لا يقولن أحدكم خبثت نفسي، ولكن ليقل لَقِسَتْ نفسي».

ويدعو الإسلام النفس الإنسانية إلى مقاومة الحسد، فهو نقيصة، تنطوي على حقد دفين، وتقوم على دافع سلبي للتغطية والتعمية على نقص الحاسد وضعفه، وعجزه عن بلوغ منزلة المحسود، فيكتفي بالتقليل مما لدى الغير من نعمة ومكانة، ويتقاعس عن الإتيان بأسباب الصلاح والقوة. فالحسد ما هو إلا غيظ كظم لعجز عن التشفي، وضعف عن أخذ الحق في الحال، إمّا بالصفح والحلم، وإما بالقصاص، فرجع إلى العقل الباطن، فاحتقن واشتد فصارا حقدا وحسدا. ولأجل هذا يقول الله في محكم التنزيل: ﴿وَمِن شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ (الفلق: ٥)، ويقول الرسول الكريم: «إياكم والحسد، فإن الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب».

وحــارب الإســلام خــوف النفس مــن غـير الله، الــذي يـقـول لعباده: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ وَٱخْشَوْنِي﴾ (البقرة: ١٥٠)، ونهى عن الخوف من البشر، مهما علت مناصبهم وزادت قوتهم. كما دعا إلى الانتهاء عن الغضب، الذي يعلي عند انفجاره من «حيوانية» الإنسان، ويخرج الدين والعقل عن سياستهما، فلا يبقى للإنسان نظر ولا فكر ولا اختيار. ولهذا قال الرسول لرجل طلب منه أن يوصيه ولا يكثر حتى لا ينسى: «لا تغضب!». وقد سأل الرسول يوما أصحابه: «ما تعدون الصرعة فيكم؟ قالوا الذي لا تصرعه الرجال. فقال: ولكنه الذي يملك نفسه عند الغضب».

لكن الإسلام حرص على ألا تفتقد النفس نخوتها، فتسقط في التبلد واللامبالاة، وعمل على بناء النفس الواثقة الثابتة الصابرة المحبة لغيرها، والوفية لخلانها، القادرة على العطاء. وإذا ما بنيت النفس الإنسانية على هذه الفضائل المتوازنة هذه فستؤهل صاحبها لأن يكون سويا وإيجابيا، بما يمكنه من أن يؤدي دوره باقتدار على جبهات المقاومة الأخرى.

وعلى هذه الجبهات الأربع سارت مسيرة المقاومة في تاريخ البشرية كله، واختلف الناس حول الأسلوب الأنجع في هذا الشأن، أو تفاوتت تقديراتهم لأوزان هذه الجبهات وتأثيرها، لكن يبدو أنه من المتفق عليه أن تلك الجبهات يكمل بعضها بعضا، ولا غنى عنها جميعا إن كنا نريد للغد أن يولد على أكف الحاضر عفيا قويا وجميلا.

* * *

إن الناس لا يسمعون كثيرا عن المقاومة إلا بعيد الحروب وفي أثنائها وأيام الاحتلال وكذلك في معرض الرد العملي على التسلط والاستبداد، مع أنهم لو أمعنوا النظر في حياتهم، وفي مفردات الطبيعة، وكل شيء يجري ويتم حولهم، بأيديهم أو بصنع غيرهم، لاكتشفوا أن **الحياة نفسها خيار ناصع جلي للمقاومة**: فنحن نحيا لنقاوم الفناء، ونتوالد ونتكاثر لنقاوم الانقراض، ونتكلم لنقاوم الصمت، ونتعلم لنقاوم الجهل، ونتداوى لنقاوم المرض، ونكدح ونكسب لنقاوم الفقر والعوز، ونفرح لنقاوم الحزن، ونعمر لنقاوم الخراب، ونبني لنقاوم الهدم، ونجمل أنفسنا وما حولنا لنقاوم القبح، ونقبض على الحق لنقاوم الباطل فيزهق أو يتقهقر، ونفعل الخير لنقاوم الشر الطافح في كل مكان وفي أي لحظة.

وجسدنا نفسه يقاوم بعضه بعضا: فالمخ يكبح جماح الغرائز والعواطف إن تعدت حدودها الطبيعية، والعاطفة تناضل ضد التبلد والتحجر الذي يجعل الإنسان يشبه الجماد، وضد التجرد الذي ينزع عن الإنسان مشاعره الفياضة ويحوله إلى آلة، وجهاز المناعة يقاوم المرض، فتدخل كرات الدم البيضاء في معارك حامية ضد الميكروبات والجراثيم حتى تتغلب عليها أو تهلك دونها، والكبد يكافح ضد السموم التي تتسرب إلى الجسم مع المأكولات والمشروبات والتنفس، والإرادة التي هي طاقة تمتزج في صناعتها كل قوى الجسد، المحسوسة واللامحسوسة تقاوم أسباب القعود والإذعان والتراخي والتفلت كافة.

وكل تقدم حققه الإنسان في هذه الحياة قام على أكتاف المقاومة، التي تبدأ بكلمة «لا» الرافضة لقبول الأمر الواقع إن كان متخلفا أو مَهينا أو كريها. وكل ما يجري حولنا نَبَتَ من رحم المقاومة: فالإنسان قاوم التصاقه الدائم بالأرض وجاذبيتها القوية فحاول أن يطير، وراح يجرب الطيران من دون كلل ولا ملل، ابتداء من عباس بن فرناس الذي ثبت أجنحة في جسده وانتهاء بالمركبات الفضائية التي تجول على الكواكب مرورا بالأخوين رايت اللذين اخترعا طائرة بدائية بسيطة، هاهي ذي تتطور حتى تصل إلى الحال التي هي عليه الآن، في مقاومة لسلطان المكان على الناس. وقاوم الناس المسافات الطويلة بين القارات الست بثورة عارمة في مجال الاتصال، حوّلت العالم بأسره إلى قرية صغيرة.

وبالطريقة نفسها تقاوم كل الكائنات: فالنمل يقاوم البرد بتخزين قُوته أيام الصيف، والأرانب البرية تقاوم أعداءها من الحيوانات المفترسة بحفر الجحور الطويلة في الأرض، والقنفذ يقاوم بشوكه الأفواه المتأهبة لالتهامه، والسلحفاة تقاوم بجلدها السميك، ويقاوم الجمل نعومة الرمل بخفيه الطريين المفرطحين القويين في الوقت نفسه، وفي المياه الدافقة تقاوم بعض الأسماك الصغيرة والرخوة بضخ شحنات كهربائية تبعد عنها الأسماك الكبيرة، أو تحتمي بالصخور البحرية المستقرة في الأعماق.

والأمر نفسه ينطبق إلى حد كبير على الجماد: فالشادوف يمتلئ بالماء ويقاوم كتلة

الحجر المثبتة في الطرف الآخر. وهذه الحال متكررة في كل الروافع، فهناك ذراع القوة وذراع المقاومة، وكلما كان الأول أقصر من الثاني سهلت المهمة على الإنسان، والعكس صحيح تماما، وتتعدد أنواع هذه الروافع، فتتوزع عليها الأدوات والآلات التي نستخدمها في حياتنا اليومية، وتقع عليها أعيننا في كل مكان، وفيها جميعا تتجلى كل معاني المقاومة.

والحياة كلها يترتب بعضها على بعض أو يقاوم كل منها الآخر: فيدفع الله الناس بعضهم ببعض حتى لا تتهدم صوامع وبيع، وتتغذى الحيوانات في الغابات بعضها على بعض، وكذلك الحشرات والطيور والزواحف، حتى لا يختل التوازن البيئي، ويتدخل الإنسان ليحمي الأرض الخصبة من التصحر، ويمنع الأطعمة من التعفن بالتبريد والتمليح والتسكير والتجفيف والتدخين والتخليل. وهناك قول مأثور منسوب إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه يجيب فيه عن سؤال حول أشد جند الله فيقول: الجبال، والجبال يقطعها الحديد، فالحديد أقوى، والنار تذيب الحديد، فالنار أقوى، والماء يطفئ النار، فالماء أقوى، والسحاب يحمل الماء، فالسحاب أقوى، والريح تعبث بالسحاب، فالريح أقوى، والإنسان يتكفف الريح بيديه وثوبه، فالإنسان أقوى، والنوم يغلب الإنسان، فالنوم أقوى، والهم يغلب النوم، فأقوى جند الله الهم يسلطه الله على من يشاء.

وهذا الترتيب العجيب الذي يتداخل فيه المادي مع المعنوي يتأسس على المقاومة، فكل شيء يدفع ما قبله، في سلسلة قد تستدير في حياتنا الدنيا ولا تنتهي، إذ يمكن مقاومة الهموم بالاستغراق في عمل مضن وشاق، ينجذب إليه كل كيان الإنسان تماما، وقد يكون هذا العمل هو تفتيت الصخر، وتكسير الأحجار، كما يفعل السجناء، فنعود إلى النقطة الأولى، ونبدأ منها دائرة دنيوية جديدة، تنطوي على أشكال وصنوف ودرجات لا تنتهي من المقاومة.

* * *

ويعتقد كثيرون أن المقاومة والسلام خصمان لدودان، وطريقان متوازيان لا تلتقيان أبدا. ومثل هذه الرؤية تنحدر بالسلام إلى مستوى الاستسلام، أو الخمود والقعود

الكاملين، وهما ما ليس من السلام في شيء، ولا يجب أن يحدث ذلك إلا في حال الخيانة الوطنية الكاملة. ولا يمكن أن تتم الدعوة إلى التخاذل إلا من قبل أصحاب الاتجاهات الاستعمارية، حيث تفيد معطيات تاريخية دامغة أن كثيرا من الإمبراطوريات تبنت التبشير بالسلام لتخدير الشعوب التي وقعت تحت الاحتلال، واتخذته وسيلة لهيمنتها. ولا تزال هذه الرؤية موجودة ومتجددة ومتفاعلة مع الواقع المعيش. ومثل هذا يجعل من مخاوف كثيرين من أن يتحول السلام إلى استسلام أمرا مشروعا ينطوي على منطق معقول، لا يمكن إنكاره.

وتقوم هذه الرؤية التي يرصدها الألماني هيرفريد مونكار في كتابه الموسوم بـ«الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية» على افتراض أن الكيانات السياسية الكبرى، ذات الامتداد الجغرافي الواسع، التي تتمتع بسلطة مركزية قوية بإمكانها أن تحول دون اندلاع الحروب التي تندلع بين الكيانات الصغيرة على خلفية ترسيم الحدود أو رغبة في توسيعها أو الصراع حول الثروة والنفوذ.

وقد عبر شاعر الإمبراطورية الرومانية فرجيل في «الإينيادة» عن هذا الأمر بقوله على لسان كوكب المشترى الذي كان الرومان يَعُدّونه كبير آلهتهم: «الحرب ستضع أوزارها، والعالم المتوحش سيميل إلى الرقة والتسامح. الميثاق بين الآلهة والعباد، وكذلك الآلهة فستا وكويرينوس ومعه أخوه روموس، قد قرروا جميعا: أن أبواب الحرب المروعة، قد أغلقت بأقفال من حديد: أن الجنون الخسيس، أن العفريت قد كتفت يداه إلى الخلف بمائة وثاق صارم، وصار يجلس على الأسلحة الفتاكة عاضا بنواجذ تسيل منها الدماء حنقا».

وكان الشاعر الإيطالي الشهير دانتي يتفق مع هذا الرأي، ويعتقد أن السلام لن يتحقق إلا إذا خضعت البشرية لسلطان واحد، أو لحكم مملكة كونية. وعلى المنوال ذاته سار منظرون معدودون في تاريخ الفكر السياسي الأوربي، فهاهو ذا توماسو كامبانيلا وجيوفاني بوتير، يتورطان في دعاية لخلق نظام سياسي أحادي، تسيطر عليه إسبانيا أيام مشروعها الاستعماري، ويمتد منها إلى أوربا، ثم إلى العالم بأسره.

لكن وجهة النظر تلك تعرضت لنقد عميق من قبل الفيلسوف الألماني عمانويل كانط الذي رأى في كتابه الشهير «السلام الدائم» أن السلام الذي يُفْرَض بالقوة والقهر أشبه بالهدوء الذي يخيم على المقابر. وكان يؤمن بأن مثل هذا النوع من السلام مآله الفشل الذريع، إذ إن قسوة الإمبراطوريات وجبروتها سرعان ما تواجَه بالتذمر والتمرد من قبل المحكومين، فتنطلق الهبَّات وتندلع الثورات ضدها، وتعم الفوضى بعض جنباتها، فيغيب الأمان عن كثير من الناس. ثم جاء مونتيسكيو ليشن هجوما ضاريا في كتابه «أفكار حول الملكية العامة» على الرومان ويتهمهم بتخريب العالم، وعلى الإسبان وينعتهم بالهمجية، ثم يكشف ادعاءات الإمبراطوريات بأنها تسعى إلى نشر المدنية، ويقول إنها هي التي قضت على المدنيات، وأنها في نهاية المطاف تميل إلى تدمير نفسها بنفسها، ومن ثم فإن السلام الذي تدعي هذه الإمبراطوريات أنها تنشده غير قابل للتحقق.

وما تقدم يبين أن السلام لا يمكن تحقيقه من خلال «قوة القهر المنفرد» تحت دعوى أن هذا من قبيل الواقعية السياسية، ولا من خلال «قوة القانون» لأن القوانين في النهاية يسنها الأقوياء لتحقق مصالحهم، ولا حتى عبر «قوة الاتصال» مهما قام الداعون للسلام بتنمية وإرهاف مهارات تحليل الصراعات وصياغة إستراتيجيات للتواصل والتحاور والتفاوض. ومن هنا تبقى نظرية توازن القوى، هي الأقرب إلى إنجاز سلام عادل، حيث إن الصراع يبدو هو القاعدة والقيمة المركزية في تفاعلات الأطراف الدولية والتكوينات الاجتماعية، ولذا تسعى الدول دوما إلى توظيف فائض قوتها في حفظ أمنها القومي.

وتتعزز هذه الرؤية وفق نظرية التسلح في شقها الذي يقوم على أن توافر القوة العسكرية تزيد من احتمالات إحلال السلام، عبر إيجاد حال من توازن الرعب المتبادل بين الدول، وحسب المبدأ الواضح الذي يقول: «من يريد تفادي الحرب عليه أن يعد لها العدة»، وهو ما تجلِّيه الآية القرآنية الكريمة التي يقول فيها رب العزة سبحانه وتعالى: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠). فهذه الآية لا تتحدث فقط عن القدرة الهجومية

كما فهمها كثيرون من الفقهاء، بل تقر أيضا مبدأ الردع، الذي يكبح جماح العدو وتجعل يده مغلولة في شن الحرب، الأمر الذي يفرض السلام ويبنيه ويحافظ عليه.

* * *

ويعرض هذا الكتاب مفهوم المقاومة على اتساعه، ليناقش الأشكال الأخرى لها، والمهملة في حياتنا الفكرية والعملية على حد سواء، بدءا من المقاومة بالمنهج، أو إيجاد طرق تفكير تلائم واقعنا، وحتى المقاومة الحضارية، **التي تبحث عن مقاربة لبناء حوار** حضاري فاعل وخلاق، مرورا بالمقاومة الحذرة أو التحايلية، والمقاومة المدنية التي تبدأ من الغمغمة وتنتهي عند العصيان. **وقبل كل ذلك يركز الكتاب على ضرورة البحث عن إطار فكري مغاير، يعتمد على منظومة قيم سياسية بديلا للأيديولوجيا.**

الفصل الأول

القوة الدافعة

المصطلح السحري للفعل المقاوم

فرَض مفهوم «القوة الدافعة» نفسه على علوم ومعارف شتى، طبيعية وإنسانية، لارتباطه بقيمة مركزية في سلوك البشر ومسارات الحياة عموما هي القوة، ومزاوجته بين الفكر والحركة، أو بين النظري والتطبيقي، واشتماله على متقابلات تمثل الطبيعة المتوازنة للحياة، حيث الشيء ونقيضه.. فالليل يقابله النهار، والسائل يقابله الصُّلب، وعلى المنوال ذاته فإن القوة يقابلها الدفع أو «المواجهة».

وقد قادت التحديات التاريخية التي واجهت العالم الإسلامي في تاريخه المديد إلى إفراط الفقهاء في الحديث عن الجهاد بشتى درجاته التي تبدأ بكبح شرور النفس وتنتهي عند التصدي للغزاة ومواجهة السلاطين الجائرين.. لكنهم لم يعطوا اهتماما كافيا لمفهوم «القوة الدافعة» الذي يتجلى واضحا في النص القرآني، محدَّد الملامح والمعالم، ويحمل من الشمول المادي والرمزي ما يوجب الالتفات إليه، والعناية به، والسعي في سبيل تجلية أصله وجوهره، وشرح جوانبه ودعائمه، والانطلاق منه لبناء رؤية تحوي كل ما يتصل به.

وينبع هذا المفهوم من الآيات الكريمة التي يقول فيها رب العزة سبحانه وتعالى:

﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (البقرة: الآية ٢٥١)... ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا ۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ

مَن يَنصُرُهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ (الحج: ٤٠، ٤١).

فهذه الآيات الكريمة تخبرنا في بساطة ووضوح أن الإصلاح في الأرض يتطلب وجود رأسين متناطحين، وجبهتين متواجهتين، تدفع كل منهما الأخرى، وتصدها وتردها.. وتبين لنا أن في هذا الدفع فائدة كبيرة للإنسانية، وصونا لها من الانهيار التام، الذي ينجم إما عن تجبر لا يُقاوم، وإما عن تخاذل لا يثير نخوة.. وتؤكد في الوقت ذاته أن ممارسة الدفع ضد الظالمين والغزاة والمتجبرين هو نصرة لله تعالى، ورسالة الأنبياء التي تقوم على عبادة الله بالصلاة له، والاستخلاف في الأرض بإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ولا يسمع الناس كثيرا عن المواجهة العلنية إلا بُعيْد الحروب وفي أثنائها وأيام الاحتلال وكذلك في معرض الرد العملي على التسلط والاستبداد، مع أنهم لو أمعنوا النظر في حياتهم، وفي مفردات الطبيعة، وكل شيء يجري ويتم حولهم، بأيديهم أو بصنع غيرهم، لاكتشفوا أن الحياة نفسها خيار ناصع جلي للمواجهة، لأنها تنطوي دوما على «القوة الدافعة» التي ترد وتصد. فنحن نحيا لنقاوم الفناء، ونتوالد ونتكاثر لنقاوم الانقراض، ونتكلم لنقاوم الصمت، ونتعلم لنقاوم الجهل، ونتداوى لنقاوم المرض، ونكدح ونكسب لنقاوم الفقر والعوز، ونفرح لنقاوم الحزن، ونعمر لنقاوم الخراب، ونبني لنقاوم الهدم، ونجمل أنفسنا وما حولنا لنقاوم القبح، ونفعل الخير لنقاوم الشر الطافح في كل مكان وفي أي لحظة، في رحلة «دفع» لا تنتهي أبدا.

ومثل هذا الوضع يجعل من «القوة الدافعة» مسألة مركزية في الحياة الطبيعية والإنسانية، ومن ثم يصبح من المهم أن ننطلق منها لفحص ودرس بعض الظواهر السياسية والاجتماعية والثقافية التي تحيط بنا.

ونسعى في هذا المقام إلى تتبع تجليات وتحولات «القوة الدافعة» سواء في الواقع المعيش أم في المعرفة الإنسانية، لنؤسس إطارا لتفسير بعض الظواهر السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تفرض نفسها، ولا يمكن تجاهلها. ويتطلب هذا السعي الإجابة عن عدة تساؤلات تُمَثَّل فيما يلي: ما طبيعة التطور الوظيفي لمفهوم القوة الدافعة؟

وما أهم مجالات استعماله؟ وأي صورة سياسية وفلسفية حديثة ومعاصرة تظهر فيها «القوة الدافعة» بوصفها مفهوما أساسيا وقيمة حياتية وطبيعة مركزية؟ وماذا عن ماهية الفلسفة العامة التي تحكم «القوة الدافعة»؟ وهل يمكن أن نجد نماذج واضحة المعالم لتطبيقها في الواقع؟

أولا : «القوة الدافعة»... تطور استعمالات المفهوم ومجالاته

حفل التراث الإسلامي باهتمام قوي بمسألة «القوة الدافعة»، نظرا لارتباطها بسنن كونية واجتماعية قدَّرها الله تعالى، ولتمثيلها إطارا يفسر كثيرا مما هو معلن من السلوكيات والتصرفات الفردية والجماعية، المحلية والدولية. فهاهو ذا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه يرى في هذه الآيات ما يعني دفع الله بأصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم الكفار عن التابعين ومن بعدهم. ويزاوج أبو الدرداء بين الديني والسياسي في رؤيته وتفسيره فيقول: «لولا أن الله عز وجل يدفع بمن في المساجد عمن ليس في المساجد، وبمن يغزو عمن لا يغزو، لأتاهم العذاب». ويضفي عليها مجاهد طابعا قضائيا أو حقوقيا فيتحدث عن دفع الله ظلم قوم بشهادة العدول. وهناك من قال: «لولا دفع الله العذاب بدعاء الفضلاء والأخيار....». وتوجد قاعدة فقهية ذهبية تقول: «دفع الضرر مقدم على جلب المنفعة».

وفي العلوم الطبيعية نجد أن إسحق نيوتن قد استعمل مصطلح «القوة الدافعة» هذا، ليعبر به عن مقدار حركة الجسم المتحرك حيال الجاذبية الأرضية، وهي تساوي حاصل ضرب الكتلة في السرعة الاتجاهية. وتُحفظ القوة الدافعة عندما يتصادم جسمان من دون قوة خارجية، وعندها يكون مجموع قوتهما الدافعة بعد التصادم تساوي مجموعها قبله. وإذا كان لدى الجسمين قوة دافعة ابتدائية تساوي صفرا، فإن مجموع قوتهما الدافعة النهائية تساوي أيضا صفرا، ولذلك فإن القوة الدافعة التي يكتسبها جسم واحد تساوي القوة الدافعة التي يكتسبها الجسم الآخر، وتعاكسها.

أما أرشميدس فاستعمل المفهوم نفسه في صياغته قانون الطفو، حيث من الأسهل رفع الجسم إلى أعلى وهو مغمور بالماء عن رفعه بعيدا عنه أو خارجه. فللماء تأثير في

الجسم المغمور مقاوم لوزن الجسم، لكن أضعف منه. وهنا تصبح القوة الدافعة هي القوة التي يؤثر بها الماء في الجسم المغمور به، وهي قوة مقاومة للوزن، ويمكن قياسها، على أساس أنها تعادل وزن حجم السائل الذي يزيحه الجسم.

وهناك «القوة الدافعة الكهربائية» وهي مقياس لكمية الشغل اللازمة لنقل وحدة الشحنة الكهربائية خلال دائرة. وهنا يشير المصطلح أيضا إلى كمية الطاقة الوضعية المأخوذة من مصدر لكل وحدة شحنات مارة خلاله، ومصدرها البطاريات والمولدات الكهربائية، فإذا أعطيت وضعية كهربائية مقدارها جول واحد لكل كولوم من الشحنة المارة خلال المصدر، فإن القوة الدافعة الكهربائية للمصدر تصبح «جول» واحد لكل «كولوم»، أو ما يطلق عليه «فولت».

وفي الروافع بشتى أنواعها هناك تناطح دائم بين ذراع المقاومة وذراع القوة، وحضور دائم وعملي لـ«القوة الدافعة» بغية توفير الجهد والمسافة، فقانونها هو: «القوة × ذراعها = المقاومة × ذراعها»[١]. والرافعة آلة تتكون من قضيب صلب يمكن تحريكه بسهولة حول نقطة ارتكاز، ومنها البسيط الذي يستخدم في بيوتنا، ومنها المعقد الذي يستعمل في رفع وتحريك البضائع الثقيلة في أحواض السفن والمصانع، وفي مواقع البناء. وتستطيع معظم الروافع التحرك بقوتها الذاتية، وهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع: الأول يشمل تلك التي يقع محور ارتكازها بين القوة المؤثرة وبين المقاومة، مثل «المقص»، والثاني يضم تلك التي تقع نقطة مقاومتها بين محور الارتكاز والقوة المؤثرة، مثل «كسارة الجوز» وعربة الحديقة. والثالثة تحوي هذه التي تقع قوتها المؤثرة بين محور الارتكاز والمقاومة، مثل «الدباسة».

وتعتبر الرافعة التي تعمل بذراع يدوي أبسط أنواع الروافع، ولها ذراع طويلة، تمتد لعدة أقدام من قاعدة ثقيلة، تحفظ توازن الرافعة حتى لا تنقلب. وتستخدم المصانع والمسابك عادة الروافع القَنطرية، والتي تسمى أحيانا بالروافع المتحركة المعلقة، وهي تتحرك على قضبان معلقة إلى الأمام وإلى الخلف على قنطرة بطول السقف. أما الروافع

---

(١) د. حسين سعيد (مشرفا) «الموسوعة الثقافية»، (القاهرة، فرانكلين: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٧٢)، ص:٤٧٦.

الزحافة فتحمل على جرَّارات. وتُحمل روافع الشاحنات، وتسمى معظم روافع الأبراج بالروافع المتسلقة، وتضم رافعة نقالة تعمل على رفع الرافعة من خلال فتحات في السقف كلما ارتفع البناء[١].

وفي علم الفلك هناك مفهوم يسمى «القوة الطاردة» Repulsive Force ويعني «القوة المؤثرة على غازات مذنَّب ما، والتي تعمل على ضغط الجزئيات المنبعثة من رأسه في اتجاه مضاد لاتجاه جذب الشمس، بحيث ينشأ الذيل على الناحية غير المقابلة للشمس من المذنب، وينشأ جزء من القوة الطاردة بفعل ضغط الإشعاع، بينما الجزء الآخر ناشئ من الإشعاع الجزيئي الشمسي»[٢].

وفي الطب تتجلى القوة الدافعة في «المضادات الحيوية» التي هي عبارة عن مواد كيمياوية تفرزها كائنات حية مجهرية. وهذه المواد لديها فعالية قتل البكتريا، من دون التأثير على خلايا الإنسان. وقد وصف الأطباء تلك المضادات بأنها «الدواء المعجزة». وحسب السنن الكونية ومنطق الحياة فإن التدافع مستمر بين المضادات الحيوية والجراثيم، فالأخيرة تفرز مواد مقاومة شرسة وسريعة الظهور للمضادات تلك لم تكن في حسبان المكتشفين الأوائل للمضادات الحيوية مثل فيلمنج وفلوري وتشاين[٣]. وهكذا في تدافع ومقاومة متبادلة بين الدواء والداء.

وفي علم الاقتصاد عكف جين كلاود لاريش المتخصص في علم التسويق عشر سنوات كاملة لدراسة «تأثير القوة الدافعة»[٤] في ظل بحثه عن وسائل لتحقيق نمو فعال وتنمية مستديمة، حيث قام بإجراء تحليل تجريبي لأداء شركات قائمة

(١) انظر: ـ http://en.wikipedia.org/wiki/Lever

(٢) أ. فايجرت، هـ. تسمرمان «الموسوعة الفلكية»، ترجمة: د. عبد القوي عياد، مراجعة: د. محمد جمال الدين الفندي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢) سلسلة مكتبة الأسرة (الأعمال العلمية)، ص: ٣٦٨.

(٣) د. فؤاد دبوسي، «ذكاء البكتريا... حقيقة أم خيال؟»، مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، المجلد (٣٧)، يوليو ـ سبتمبر ٢٠٠٨، ص: ٢٥٣ ـ ٢٨٤.

(٤) انظر: Jean-Claude Larreche,The Momentum Effect: How to Ignite Exceptional Growth, Wharton School Publishing,1st Edition, 2008.

«فورتشن»البالغة ألف شركة على مدار عشرين عاما (١٩٨٥ ـ ٢٠٠٤)، من خلال فحص معدلات الإعلان والمبيعات الخاصة ومدى تأثيرها على العوائد والأرباح ورسملة السوق، إلى جانب بحث إكلينكي على مائة وخمسين شركة منها، بغية تحديد المحركات الأساسية لنموها.

وتعامل لاريش مع المفهوم في هذا المضمار على أنه «قوة الدفع الذاتي» حيث يثبت أن بعض الشركات قد تمكنت من تحقيق قفزة في معدل النمو رغم استخدام موارد أقل نسبيا، نظرا لأن بعض المنتجات لم تكن في حاجة إلى عوامل خارجية حتى تندفع إلى الأمام، بل اعتمدت على قواها وخصائصها الذاتية. ورغم أن لاريش وجد أن الشركات التي حققت أعلى معدلات نمو هي التي خفضت نفقاتها على التسويق، فإنه اعتبر هذه المسألة عارضة، وجعل العبرة هي في فاعلية التسويق والصبر عليها، أما الجوهري بالنسبة لتجربته الاقتصادية فهو «الزبون» لأنه هو الطرف الذي يرتكن إليه النمو الحقيقي، وتقوم على أكتافه «إستراتيجية القوة الدافعة»، المكونة من عدة خطوات للإنتاج التنظيمي، تؤدي إلى تحقيق نمو على مستوى الكم والكيف معا، بما يزيد الأرباح والعوائد، ويعزز مسار التنمية المستديمة.

وفي أسواق الأوراق المالية يقيس «مؤشر القوى الدافعة»(١) التغير في مقدار سعر السهم لفترة معينة، صعودا وهبوطا، كما يوفر المعلومات المرتبطة بقوة السهم وسرعته والخلفية العامة له، إلى جانب أماكن وجود المستثمرين. ويتم حساب هذا المؤشر عبر تحديد الفارق بين سعر سهم معين اليوم وسعر نظيره في الأيام السابقة، ويُرصد هذا الفارق يوميا وتفريغه في شكل رسم بياني.

وأفرط علم النفس التربوي في استخدام مصطلح «القوة الدافعة» ليربطه بالتعزيز والتشجيع وكل الحوافز التي تساعد النفس البشرية في التغلب على ما بها من ميل طبيعي إلى الراحة وإيثار السلامة والخوف من التضحية، وتساندها في تفجير كل طاقاتها الكامنة، وتدفعها إلى الانخراط في عمل إبداعي مفيد ونافع. ويعتمد الأمر هنا على اكتشاف القائم بالتعزيز لنقاط قوة من أمامه ليوظفها في دفعه قُدما،

---

(١) راجع: وهبة الزحيلي، «التمويل وسوق الأوراق المالية»، (دمشق: دار المكتبي) الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

وكذلك نقاط ضعفه ليساعده على التخلص منها، في ظل الإيمان بالقدرات العظيمة للإرادة الإنسانية.

واستخدم الرياضيون هذا المصطلح في سياق حديثهم عن المحفزات المادية والمعنوية التي تدفع فريقا رياضيا ما للفوز على منافسه. ولا يقتصر هذا التصور على الجوانب المعنوية فحسب، بل يمتد أيضا إلى علاقة النشاط البدني بسائر القوى الاجتماعية والطبيعية المحيطة باللاعبين، وذلك من منطلق علاقة الأنشطة البدنية بالقوى ذات التفاعل النشط في البيئة، اجتماعية كانت أو ثقافية، والتي تشكل خصائص الفرد، وتحدد رد فعله البدني حيال الحاجات الاجتماعية والاهتمامات العامة والخاصة، وكذلك علاقة الأنشطة البدنية بالقوى الضابطة التي من شأنها أن تمد أو تحد من النشاط البدني، وهي بالضرورة تتصل بالبيئة الطبيعية المحيطة، والمؤسسات الاجتماعية الاقتصادية والسياسية[1].

وما تقدم يبين أن مفهوم «القوة الدافعة» عابر للعلوم عبوره للمواقف والأحداث والأشياء والموجودات، ويظهر مدى مركزيته في الطبيعة ومسارات الحياة وسلوك البشر، الأمر الذي يفرض ضرورة فحص هذا المفهوم ودرسه، وتتبع تفاعلاته في تاريخ العلم، وقدرته على أن يقدم لنا في كثير من الأحوال إطارا لتفسير كثير من الظواهر الإنسانية، والسلوكيات الفردية، على حد سواء.

ثانيا: الصورة السياسية والفلسفية الحديثة والمعاصرة لـ«القوة الدافعة»

أ ـ القوة: الوجه المضاد للمواجهة

تعد القوة من أكثر المصطلحات ضبابية في القاموس السياسي، نظرا لتماهيها مع مفاهيم أخرى مثل السلطة والنفوذ والهيبة والإمكانية والنوعية والموارد والعلاقات

---

(١) د. أمين أنور الخولي، «الرياضة والمجتمع»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٩٦) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٢١٦)، ص: ٢٣، ٢٤.

والمواقف والبنى والوسائل والغايات وغيرها[١]. وأدى هذا إلى عجز العلماء عن الاتفاق التام حول مدلول كل ما تقدم من مفاهيم ومصطلحات[٢]، وبات كل منهم يضطر إلى توضيح ما يقصده من استخدام مفهوم بعينه[٣]، كي يتغلب على الخلط المعيب في توظيف المصطلحات.

وقد اقتصرت القواميس العربية المعروفة في معالجة لفظ «القوة» على نواحيها اللغوية، ولم تربطها بالنظم الاجتماعية والسياسية القائمة.. فحداثة المصطلح حرمت قواميس العرب الأقدمين من تتبع معناه وتفاعلاته. وعلى النقيض من ذلك أفرط قاموس اللغة الإنجليزية في تبيان معنى وتاريخ مصطلح القوة Power واستخدم اللفظ للمرة الأولى عام ١٣٢٥ بمعنى القدرة على عمل أو إحداث شيء ما، أو التأثير في شخص أو شيء ما. ثم استخدمت في قواميس لاحقة بمعنى قدرات الجسد والعقل، والقدرة على الفعل والتلقي، والسيطرة على الآخرين وامتلاك ناصية أمورهم، كذلك بمعنى الوثيقة التي تمنح السلطة القانونية. ثم استخدمت بمعنى الحكم والسيطرة والنفوذ والضبط والسلطة، والسيادة الشخصية أو الاجتماعية. وفي عام ١٨٣٣ فقط استعملت بمعنى السيادة السياسية لبلد أو دولة ما، وبعدها بستة عشر عاما أصبحت تشير إلى وجود حزب ما في السلطة أو الحكم[٤]، ثم أصبح شائع الاستخدام على يد المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية حين حددت قوة الدولة في قدراتها العسكرية والاقتصادية وفاعلية تركيبتها السكانية إلى جانب موقعها الجغرافي وما تملكه من دبلوماسيين مهرة وقادة كبار.

وهذا المفهوم المركب لـ«القوة» يتوزع على ثلاث فئات: الأولى تنظر إلى القوة

---

(١) جيفري ستيرن، «تركيبة المجتمع الدولي: مقدمة لدراسة العلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٠)، الطبعة العربية الأولى، ص: ٢١٨.

(٢) انظر:

A. M. Rose, The Power Structure, London, Oxford University Press, 1970, PP: 43- 53.

(٣) د. إسماعيل على سعد، «النظريات السياسية: نظرية القوة»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤) الطبعة الأولى، ص: ١١٣.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٠٨ ـ ١١٢.

بوصفها «نعتا» حيث تكون شيئا يمتلكه الشعب أو الجماعات أو الدول، أو يمكنهم الوصول إليه، لبسطه على العالم. والثانية تتعامل معها بوصفها «علاقة» نظرا لأن الشعب والجماعات والدول يمارسونها على الآخرين، لتحقيق مآربهم. والثالثة تتصرف معها على أنها «خاصية» ترتبط ببنية ما تقوم على أن القوة لا يمكن ممارستها إلا من قبل فاعل أو وكيل[1].

لكن الطابع العلائقي للقوة يبقى هو الأكثر حضورا ونصوعا وتأثيرا، ما عبر عنه عالم السياسة الأمريكي روبرت دال في معرض تعريفه للقوة بأنها القدرة على جعل فاعل آخر يقوم بعمل ما لم يكن ليعمله، أو جعله لا يقوم بعمل ما سيفعله بخلاف ذلك، والعلاقة الأولى تسمى إجبارا والثانية ردعا.

لكن القوة مهما بلغ حجمها سواء من حيث التسليح عددا وعدة أو من زاوية الإمكانات الاقتصادية، في الموارد الطبيعية ومهارات البشر، فإن لهذه القوة حدودا، لا تجعل الحكمة الغربية الشائعة التي تقول «الله يقف بجانب الكتائب الكبيرة» صحيحة، إذ ليس في كل الأحوال تستطيع الدولة القوية أن تحصل على ما تريد في أي علاقة. وهناك أمثلة وتجارب تقدم براهين ناصعة على أن القوة لها حدود، وأن القويَّ لا يكسب على الدوام، بل يمكن أن يخسر خسارة فادحة وجارحة. فالولايات المتحدة كانت أقوى بكثير من فيتنام الشمالية، ودفعت إلى ميدان المعركة ما هو أقوى بكثير مما كان لدى الفيتناميين، لكنها خسرت المعركة في النهاية[2]. وتكرر هذا في الحرب الإسرائيلية على حزب الله في صيف عام ٢٠٠٦ وعلى غزة في نهاية عام ٢٠٠٨ ومطلع عام ٢٠٠٩، حيث صمدت المقاومة وحرمت العدو الصهيوني من تحقيق أهدافه.

ب ـ الدافعة: الأشكال المادية والمعنوية لصد القوة وردها

وفي الصياغات القديمة والحديثة والمعاصرة **ترتبط لفظة «الدافعة» بأربعة أمور أساسية متكاملة** أو بينها وشائج وصلات ظاهرة، هي:

---

(١) كريس براون، «فهم العلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤)، الطبعة العربية الأولى، ص: ١٠١ ـ ١٠٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٠٣ و١٠٤.

١ ـ الدفاع: وهو الإجراءات التي تتخذها الدولة أو مجموعة متحالفة لمقاومة الهجمات السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والنفسية والتقنية. وبهذا يصبح هو وسيلة لحماية القيم النادرة ممن يستهدفها، ويقوم أساسا على قيام الدول والأحلاف بمقاومة الهجوم المادي الذي يشن من قوة خارجية. ويعتمد الدفاع أحيانا على الردع الذي يمنع الطرف الخارجي من القيام بالهجوم أصلا لأنه يدرك أن التكلفة ستكون باهظة[1]، ورد الفعل سيكون ساحقا.

وقد استفاضت العلوم العسكرية في تشريح هذا المعنى، وتوزيعه على حالات ومواقف وإجراءات ميدانية ترتبط بالتجهيز للقتال. فأصبح هناك الدفاع الجوي، الإيجابي والسلبي، والدفاع الإشعاعي، ودفاع الأقمار الصناعية، ودفاع الألغام، ودفاع الحدود الساحلية، ودفاع السفوح الخلفية، ودفاع الفضاء، ودفاع المرفأ، ودفاع القاعدة، ودفاع المقذوفات، ودفاع أمامي، ودفاع بالعمق، ودفاع ثابت، ودفاع داخل، ودفاع سريع، ودفاع كيمياوي، ودفاع نووي... إلخ[2].

وربط بعض علماء العلاقات الدولية بين ضرورة وجود الدفاع وتأصل نزعة الفوضى في النظام الدولي، وتحدثوا عن علاقة طردية بين الأمرين، فكلما زادت الفوضى اشتدت الحاجة إلى وجود نظام للدفاع لدى كل دولة. وقد زاد ظهور الدولة بوصفها الطرف الفاعل المسيطر في العلاقات الدولية اعتبارا من القرن السابع عشر من أهمية الدفاع كأحد مهامها الحيوية. والقدرات الدفاعية ليست موزعة بالتساوي بين الدول، فبعضها قادر على الدفاع عن نفسه، وبعضها لا يستطيع، ويستشعر ضعفه في مواجهة الآخرين، ولذا عليها أن تبحث عن تحالفات ومعاهدات لحمايتها، أو تتوجه كلية نحو الحياد.

٢ ـ الدفع: الدفع لغة هو الإزالة بالقوة، ويقال تدافع الأقوام، أي دفع بعضهم بعضا، وبذا يصبح أصل الدفع يدل على تنحية الشيء جانبا، وهو التحريك لمواقع

(١) جراهام إيفانز ،وجيفري نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤)، الطبعة العربية الأولى، ص: ١٦١ ـ ١٦٣.

(٢) الفريق الركن محمد فتحي أمين، «قاموس المصطلحات العسكرية»، (بغداد: المكتبة الوطنية، ١٩٨٢) الطبعة الثانية، ص: ٢١٣ ـ ٢١٦.

الأطراف المختلفة من درجة إلى أخرى، تصحيحا للعلاقة بين أطراف متعددة. والدفع سنة إلهية تختص بالأمم والحضارات منذ خلق الله عز وجل هذه المعمورة، ولهذا كان مبعث الأنبياء والرسل. وقد قال القرطبي (ت ٦٧١ هـ) إن الدفع بما شرع على ألسنة الرسل من الشرائع، ولولا ذلك لتسالب الناس وتناهبوا وهلكوا. وأعطى البعض مفهوم الدفع بعدا مختلفا بإحالة فعله إلى السلطة، سواء كانت سلطة الدين حيث كان السلطان المقام باسم الدين هو المانع من ظلم الناس بعضهم بعضا أو السلطة السياسية، حيث يقول المالقي (ت ٨٧٣ هـ) لولا أن الله سبحانه وتعالى أقام السلطان في الأرض، ليدفع القوي عن الضعيف، وينصف المظلوم من الظالم، لأهلك القوي الضعيف[١]. وهذه صورة مثالية لا تأخذ في الحسبان أن أغلب هؤلاء السلاطين تحولوا إلى قوة تجبر وظلم، فرضت ضرورة دفعها بالمقاومة بشتى صورها وأشكالها.

وقد أوسع الفقه والفكر الإسلامي هذه المسألة شرحا في تناوله لـ «جهاد الدفع»، الذي يعني رد الأعداء إذا هاجموا ديار الإسلام، وهو في رأي الفقهاء فرض عين على كل مسلم، ونقيضه هو جهاد الطلب[٢]. وهناك فروق بين هذين النوعين من الجهاد، فجهاد الدفع أو الدفاع اضطراري أما جهاد الطلب فاختياري، والأول فرض عين أما الثاني ففرض كفاية، ويفوض إنفاذه إلى الحاكم، ومدى تقديره لمصلحة الشعب. وقد ظهرت الكتب التي تؤصل للجهاد في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين، في ظل سعي الفقهاء إلى إيجاد إطار تفسيري شرعي للفتوحات.

لكن هناك علماء محدثين يؤكدون أن الأصل في الإسلام هو جهاد الدفع، أما جهاد الطلب فلا وجود له في الشريعة، لأن الله سبحانه وتعالى شرع الجهاد لرد العدوان، وكف المسلمين عن الاعتداء. فالله جل وعلا يقول في محكم آياته: ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ﴾ (البقرة: ١٩٠).

---

(١) د. سامي محمد الصلاحات، «معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء»، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦) الطبعة الأولى، ص: ١١١، ١١٢.

(٢) حول المراحل التي مر بها مفهوم الجهاد، انظر:

ماهر الشريف، «تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي»، (دمشق: دار المدى) الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

ويوسع بعض الفقهاء في شرح معنى الدفع ليضم صورا كثيرة مثل الدفاع عن المظلومين فى العالم ونصرة الأقليات الإسلامية إن تعرضت لظلم، ومقاومة الطغيان والاستعمار الذي عاد يحتل أرض العرب والمسلمين في العراق وأفغانستان والصومال، ومع كل ذلك وقبله وبعده فلسطين.

٣ ـ **الدافعية**: وهي تعني إنجاز أشياء صعبة، مادية أو معنوية، في أقصى سرعة واستقلالية، والتغلب على العقبات، والتفوق على الذات وتقديرها، ومنافسة الآخرين وتجاوزهم. ولهذا فإن الدافعية تبدو استعدادا نفسيا للشخصية، يحدد مدى سعي الفرد ومثابرته في سبيل بلوغ النجاح، ويترتب عليها نوع معين من الإشباع. والدافعية قوة محركة منشطة تدفع الفرد نحو سلوك في ظروف معينة وتوجهه نحو إشباع حاجة أو هدف محدد، وهي تعزز معرفة الانسان بنفسه وغيره، وتدفعه إلى التصرف بما تقتضيه مختلف الظروف والمواقف، وتجعله أكثر قدرة على تفسير تصرفات الآخرين، والتنبؤ بسلوكهم.

ومن حيث المنشأ تتوزع الدوافع على نوعين: الأول فطري مثل الجوع والعطش والأمومة والجنس. والثاني مكتسب يستلهمه الإنسان من بيئته الاجتماعية، كالدافع إلى الإنجاز والتحصيل والسيطرة وحب الاستطلاع والانتماء. ومن زاوية التأثير فهناك دوافع تخلقها مصادر خارجية مثل المعلم والواعظ والرفاق، أو داخلية نابعة من الذات.

وقد اختلفت مدارس علم النفس في البحث عن هذه الدوافع واستكناه أصلها ومسارها وتأثيرها ومآلها[١]. فهناك مدرسة الغرائز التي رسم ماكدوجال حدودها بحديثه عن أربعة عشر غريزة تقف وراء سلوكنا كله، ومنها: الوالدية وحب الاجتماع وحب السيطرة والخضوع والتملك والجنس والحل والتركيب. وجاء تلميذه كاتل لينتصر للجانب الفطري في الدوافع، ويثبت أنها تتفاوت من شخص إلى آخر، وفي الفرد الواحد من فترة إلى أخرى، ثم وضع ثلاثة خصائص لكل دافع: الأول هو نزعة الفرد إلى أن يدرك في الحال مجموعة من الأشياء التي تتصل بدافع ما، والثاني هو نزعته

---

(١) د. سعد جلال، «المرجع في علم النفس»، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥) الطبعة الثانية، ص: ٤١٣ ـ ٤٣٢.

إلى الشعور بحالة انفعالية تتعلق بهذه الأشياء، أما الثالث فهو الشروع في سلسلة من الأفعال التي تتوقف عند التوصل إلى الهدف المحدد.

وتوالت النظريات النفسية التي تدرس الدوافع، فأتت نظرية «الفعل المنعكس» التي ترى أن الإنسان يولد مزودا بردود أفعال فطرية يمكن استثارتها بالمؤثر المناسب. ونظرية «الاستقلال الذاتي الوظيفي» تقوم على أن الدوافع تتغير مع تقدم العمر. و«النظرية الديناميكية» التي ترى أن نشاط الإنسان موزع على اتجاهين استهلاكي واستعدادي. ونظرية «المجال» التي تنطلق من أن الكائن الحي في تفاعل دائم مع السياق الذي يحيط به، أو البيئة التي يعيش فيها، ثم جاء سيجموند فرويد ليستفيض شرحا لغريزة الجنس ودورها في تحريك بواعث الإنسان.

وبصفة عامة **تقوم الدوافع على عدة أسس أو مبادئ**[1]: **أولها، مبدأ الطاقة والنشاط** حيث تؤدي الدوافع إلى القيام بحركات جسمانية لإمداد الجسم بالطاقة، وتفريغ شحنة النشاط الجسدي الكامنة في داخل الكائن الحي أو المستمدة من البيئة المحيطة به. **وثانيها، مبدأ الغرضية**، إذ تؤدي الدوافع إلى توجيه السلوك نحو غرض أو هدف. فالكائن الحي يسعى دائما للحصول على الطعام والماء والجنس والمال والمركز والصيت... إلخ. **وثالثها، مبدأ التوازن**، الذي يقوم على أن الكائن الحي لديه استعداد للاحتفاظ بحالة عضوية ثابتة متوازنة، فإن تغير هذا الاتزان حاول الجسم استعادته. **ورابعها، مبدأ الحتمية الديناميكية**، وهو يعني أن كل سلوك له أسباب، تكمن في الدوافع، فسيولوجية أو مكتسبة، شعورية أو لاشعورية. **وخامسها يدور حول الحاجة والدافع والحافز**، حيث تؤدي الحاجة إلى استثارة الدافع، الذي هو بدوره حالة توتر تؤدي إلى عدم استقرار الكائن الحي فيقوم بنشاط تأهبي، بحثا في البيئة الخارجية عما ينهي به هذا التوتر، ويشبع الحاجة، ويخفف من الدافع عبر النشاط الاستهلاكي.

٤ ـ **الدفوع**: ينطوي القانون في بنيته على القوة، التي تواكب مراحل التفكير في بنوده ثم سنها أو وضعها، وصولا إلى إلزاميتها المعنوية وتنفيذها المادي[2]، لكنه

---

(١) المرجع السابق، ص: ٤٣٢ ـ ٤٣٤.

(٢) دينيس لويد، «فكرة القانون»، ترجمة: سليم الصويص، مراجعة: سليم بسيسو، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر ١٩٨١)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٤٧)، ص: ٣٣ ـ ٥٤.

يفرض في الوقت ذاته قوة مضادة ليس بمعنى العوامل والعناصر التي تمكن البعض من خرق القانون والتهرب من أحكامه، بل القوى التي تدفع في اتجاه عدم تمكين طرف أو قوة، طبقة أو جماعة أو دولة، بعينها من الانفراد بسن القوانين وفرضها لتحقيق مصلحتها الضيقة، وضمان وجود قوانين عادلة معبرة عن مصالح الجماعة بأسرها. وكذلك الحقوق التي تعطي البعض بمقتضى القانون الدفاع عن الذين يَعُدّهم القانون نفسه متهمين.

والدفع في القانون[١]**، هو ما يجيب به الخصم عن طلب خصمه قصد تفادي الحكم به أو تأخير هذا الحكم**، وبذا يُعَدُّ بوجه عام وسيلة في يد المدعى عليه للرد على دعوى المدعي، وتمكينه من الاعتراض عليها أو على إجراءاتها.

كما يحق للمدعى عليه الأصلي تقديم دفوع وطلبات عارضة في الخصومة، يجوز للمدعي الأصلي الرد عليها عن طريق تقديم الدفوع، لأن مركزي المدعي والمدعى عليه قابلان للتغيير بالنظر إلى الطلبات الكاملة والدفوع المقدمة، ولا يرتبطان بالطلب الأصلي وحده.

وتوجد ثلاثة أنوع من الدفوع يتم التمييز بينها وفق محلها: فحين تناقش مدى تأسيس الادعاء موضوعا تسمى بالدفوع الموضوعية، أما حين تتعلق بإجراءات الخصومة فيطلق عليها تسمية الدفوع الشكلية أو الإجرائية، وفي حال ما تثير هذه الدفوع شكوكا حول توافر الحق في الدعوى تدعى الدفوع بعدم القبول.

وتظل العبرة في تحديد نوع الدفع المقدم ليست بالتسمية التي يطلقها عليه الخصوم، وإنما بحقيقته التي تتضح من تكييف القاضي، و الذي تنجم عنه آثار موضوعية وإجرائية مهمة.

---

(١) انظر:

ـ **فايز اللمساوي، «الدفوع القانونية والمشكلات القضائية في النصب وخيانة الأمانة»**، مجموعة النيل العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

ـ د. محمد الروبي، «الدفع بالإحالة لقيام ذات النزاع أمام محكمة أجنبية: دراسة مقارنة»، مذكرات مقررة على كلية الحقوق ،جامعة حلوان المصرية.

وهذه الأنواع من الدفوع ينطوي محتواها ومجراها على «المقاومة».. **فالدفوع الشكلية** توجه إلى إجراءات الخصومة و ذلك بالمنازعة في عدم صحتها كالدفع بعدم اختصاص المحكمة و الدفع ببطلان إجراءات التكليف بالحضور و الدفع بعدم انعقاد الخصومة.

والدفوع الموضوعية توجه إلى الحق المدعى به في ذاته أو المركز القانوني و التي يترتب على قبولها رفض طلب المدعي. كالدفع بصورية العقد المحتج به أو الدفع بانقضاء الدين بالوفاء أو المقاصة. وكما يطول الدفع الحق المدعى به يطول كذلك القاعدة أو النص القانوني الواجب التطبيق، كالدفع بعدم خضوع النزاع للنص القانوني المؤسس عليه الطلب. وبذلك تصبح «الدفوع الموضوعية» وسائل دفاع يهدف من ورائها المدعى عليه إلى الإطاحة بالخصومة من خلال عدم الحكم للمدعي بطلباته.

أما الدفع بعدم القبول فيقوم على إنكار وجود الدعوى لعدم احتوائها على شروط سماعها، وهي الشروط الخاصة بالصفة و الأهلية و المصلحة و الحق في رفع الدعوى بوصفها حقا مستقلا عن ذات الحق محل المطالبة، كالدفع بعدم القبول لا يتعلق بإجراءات الدعوى و إنما يتعلق بشروط سماعها.

٥ ـ الاندفاع: وليس المقصود به هنا التهور والطيش، الذي يدفع البعض إلى الإقدام على فعل أو سلوك دون تقدير سليم للظروف المحيطة ودون اتخاذ ما يلزم لتحقيق النجاح. وهذا هو الجانب الغالب في فهم الاندفاع واستعماله، حيث ارتبط المفهوم بالهجوم والحرب. لكن هناك من استخدمه في اتجاه مغاير، بل مضاد، ليتحدث عن «بناء قوة الاندفاع من أجل السلام»[1]. ويتحدث ستيفن م. ر. كوفاي في كتابه «فعالية الثقة»[2] عن «الاندفاع الإيجابي» الذي ينبني على ثقة عالية يكون لها آثارها الملموسة في تعزيز إنتاجية المؤسسات، في ظل توافر عناصر مساعدة، مثل تبادل المعلومات بصراحة ووضوح، والتسامح حيال الأخطاء والتعامل معها كطريقة للدراسة والتأمل، وتبني

(١) زياد عسلي، «بناء قوة الاندفاع من أجل السلام» www.commongroundnews.org

(٢) انظر:

Stephen M. R. Covey, The Speed of Trust, The One Thing that Changes Everything, Simon and Schuster, New York, 2008.

ثقافة مجدّدة وخلاقة، وممارسة الشفافية، والتحلي بقدر هائل من المسؤولية، وتوافر الطاقات الحيوية.

وهمزة الوصل بين الاندفاع والقوة الدافعة، أو المقاومة، تتسع إلى أقصى حد لها مع مفهوم «الاندفاع الثوري» الذي ينبثق عن أرض حبلى بالثورة، ومجتمع مهيأ لها بشكل كاف، حيث تنجذب الجماهير العريضة من الشعب خلال المراحل الثورية إلى النضال الواعي، بعد أن وقفت طويلا بعيدا عن الحياة السياسية(١).

* * *

وهناك جسور واصلة بين هذه المفاهيم الخمسة، تقوم على وجود قواسم بنائية مشتركة، علاوة على وحدة الجذر اللغوي، وتشابه التفاعلات في مراوحة بين التقارب والتطابق. ويمكن ذكر هذه الصلات وتلك العلاقات في النقاط التالية:

أ ـ يلتقي الدفاع بالدافعية في نقطة ارتكاز مهمة تنطوي على بحث الإنسان الدائب عن الأمن، بكونه الحاجة الثانية له حسب سلم الغرائز الشهير لعالم النفس الأمريكي ماسلو، بعد غريزة الحرص على الحياة. والحفاظ على الحياة يحتاج في جانب منه إلى امتلاك الفرد والجماعة قدرة على رد كيد المعتدين، سواء بردعهم عن الإقدام على الهجوم، أو بصدهم حين يهاجمون بالفعل. ولعل تعبير «الدفع» الذي ورد في القرآن الكريم يعبر عن هذا الوضع بدقة وجلاء. وهو ما يترسخ أكثر بالآية الكريمة التي يقول فيها الله سبحانه وتعالى:

﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ (الأنفال: ٦٠). والآية الأخرى التي يقول فيها رب العزة: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ خُذُواْ حِذْرَكُمْ فَٱنفِرُواْ ثُبَاتٍ أَوِ ٱنفِرُواْ جَمِيعًا﴾ (النساء: ٧١).

ويرى الإمام محمد عبده في معرض تفسيره لهاتين الآيتين أن الحذر والاحتراس

---

(١) حول مفهوم الثورة الاجتماعية انظر: حمدي عبد الجواد، «دائرة المعارف الاشتراكية»، (القاهرة: دار الهنا للطباعة)، ص: ١٠١.

والاستعداد لاتقاء شر العدو أمر واجب، وذلك بمعرفة حاله، ومبلغ استعداده وقوته، ووسائل مقاومته إن هاجمنا. ومعرفة حال العدو تقتضي معرفة أرضه وبلاده، طرقها ومضايقها وجبالها وأنهارها، ومعرفة الأسلحة التي بحوزته واتخاذها واستعمالها، فإذا كان ذلك يتوقف على معرفة الهندسة والكيمياء والطبيعة وجر الأثقال فيجب تحصيل كل ذلك. أما قول ﴿ٱنفِرُواْ جَمِيعًا﴾، فهو أمر يجب الامتثال له بأن تكون الأمة كلها مستعدة دائما للجهاد، بأن يتعلم كل فرد من أفرادها فنون الحرب، ويتمرن عليه بالعمل، فيظهر أن المعافاة من الخدمة العسكرية ليست شرفا بل هي إباحة لترك ما أوجبه الله في كتابه[1].

ب ـ تنطوي الدفوع في شكلها ومحتواها على بناء قدرات دفاعية، من خلال جمع المعلومات والأسانيد والبراهين والأدلة القوية التي تدفع عن المتهم مخالفته أو جنحته أو جريمته، كما تنطلق من دافع قوي لدى المحامي للانتصار على من يمثل «سلطة الاتهام» والحصول على البراءة لموكله. وجمع الأدلة لنفي التهمة هو نوع من المقاومة المدنية، يماثلها جمع الأدلة التي تثبت الحق في النزاعات التي تدور حول قضايا دولية كبرى تحتاج إلى مفاوضات بين طرفين أو أكثر.

ج ـ هذه المفاهيم في صيرورة لا تتوقف، تتجدد مع حركة الحياة، وظهور أساليب أخرى للدفاع والدفوع والدفع، وتغير المثيرات الإنسانية والبيئية التي تؤدي إلى خلق الدوافع، أو تطور التحديات التي تفرض ضرورة أن تكون هناك استجابات لها على قدر وحجم تلك التحديات.

د ـ الدفع ليس نقيضا للقوة، لأن مقابلها هو «الضعف»، لكنه هو «القوة المضادة» التي تناطح القوة المهاجمة أو المعتدية أو الضاربة، فهو يبدو بمنزلة السندان من المطرقة، فالأول له قوة الثاني، فلا يستطيع له كسرا ولا هضما ولا خرقا، حتى وإن كان يضربه. وهذه الحالة هي المثلى والفضلى بالنسبة للمقاومة أو الدفع، حيث يكون بوسعه أن يكون كفوا للهجوم أو العدوان.

---

(١) الإمام محمد عبده، «الأعمال الكاملة» تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦) الطبعة الثانية، الجزء الخامس، ص: ٢٦٤ ـ ٢٦٦.

ثالثا: الفلسفة العامة التي تحكم «القوة الدافعة»

تقوم الفلسفة العامة التي تحكم عملية «الدفع» على أمرين أساسيين: الأول، هو أن النفس البشرية تنزع بطبيعتها إلى الشر في أغلب الأحيان، وهي أقرب للفجور منها إلى التقوى، ما يستدل عليه من قول الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ (الشمس: ٧ ـ ١٠). فالآيات قدمت الفجور على التقوى حين تحدثت عن سمات النفس الإنسانية، لكنها عادت لتقدم التزكية على التدسية حين حضت على مقاومة شرور النفس، ودفع كل ما ينحرف بها عن مجال الخير ومداره.

والثاني، هو مركزية قيمة «الصراع» في الحياة الاجتماعية والعلاقات الدولية، حيث شاء الله تعالى أن يظل الناس في تهارج وتصارع حتى قيام الساعة، منذ أن تصارع قابيل مع أخيه هابيل وحتى تشرق الشمس من المغرب. وهذا الصراع يتفاوت في الدرجة، ويتعدد في الأشكال، لكنه موجود دوما، ومرده ليس فقط حظ الشر من النفس البشرية، وتربص الشيطان بها، بل أيضا العوامل المكتسبة والمتجددة، ومنها ما هو سياسي، يتجلى شقه المحلي في التضاغط بين السلطة والشعب، لاسيما في الدول المستبدة والشمولية، نظرا لأن السلطة تبذل قصارى جهدها في سبيل الانفراد بالنفوذ والثروة وفرض الإكراه المادي والمعنوى، والتخصيص السلطوي للقيم، بينما الشعب يكافح من أجل نيل حريته وتحصيل حقوقه وأولها المشاركة في صناعة القرار، إذ «يبدأ الضغط المتصاعد على السلطة الحاكمة من أجل تصحيح سياساتها أو من أجل رحيلها، بالكلام المركز على عجزها أو على سوء استخدامها للسلطة، في مسائل معينة»[1].

أما على المستوى الدولي فإن الدول تتصارع على الحدود والثروات الطبيعية والبشرية، ومصادر الهيمنة وأدوات النفوذ.

وهناك عوامل اقتصادية، حيث يتصارع الناس على الموارد التي لا تكفي لإشباع

(١) ناصيف نصار، «منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر»، (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥) الطبعة الأولى، ص: ٣٧٠.

الحاجات، نظرا للتظالم الاجتماعي والدولي، إما في صراع طبقي داخل الدول، وإما في صراع عابر للحدود والسدود بين الدول الغنية ونظيرتها الفقيرة، أو بين الشمال والجنوب. وعلى الرغم من الجسور الواصلة بين الطرفين بحثا عن تكامل نسبي أو تخفيفا من غلواء الصراع، خصوصا فيما يتعلق بالنزعة الاستعمارية، فإن الصراع، ناعما كان أو خشنا، هو الذي يهيمن على كثير من التفاعلات الدولية. ومع اتجاه بعض الوحدات التي تشكل النظم الإقليمية إلى التوحد في كيانات جامعة، ومنظمات قارية أو جغرافية معينة، فإن الأفكار حول الصراع لا تزال تشكل جانبا بارزا من اهتمامات كثير من المنظرين والكتاب والفلاسفة والباحثين بدليل ما كتبه الباحث الأمريكي صمويل هانتنجتون حول صراع الحضارات.

وينطوي الدفع في بنيته ومقصده على التوظيف الإيجابي لـ«الطاقة الغضبية»، التي لا تخلو منها نفس بشرية ولا حالة إنسانية ولا تفاعل جمعي، ضيق أو واسع. فهذه الطاقة، التي تنبعث من الغضب المحمود[١]، يمكن أن تكون معول هدم، وعامل تدمير وإهلاك، ويمكن، بل يجب، أن تتحول إلى فعل خلاق وخيّر، يقوم على الدفع في اتجاه الصواب والإخلاص معا، بما يعزز القدرة على التصدي للغزاة الطامعين، ويقوي الشوكة ضد الحكام المستبدين، ويساهم في مقاومة الأفكار والعادات والتقاليد التي تشد إلى الوراء، ويساعد الإنسان على كبح شرور نفسه، والتغلب على أهوائه.

كما ينطوي الدفع على توظيف «العناد الإيجابي» الذي ينطوي على سلوك حميد، أو سمة للشخصية الثابتة الفعالة، تكشف عن نفسها في الإصرار على التصرف حسبما يريد المرء، أيا كانت الأحوال، رغم الحجج المعقولة والرجاء والنصائح أو التعليمات التي يبديها الآخرون. وقد تتسبب مشاعر الإهانة أو الغيظ أو الغضب أو الانتقام في ظهور هذا النوع من العناد[٢].

وهناك نوعان من «الدفع» ليس بينهما تعارض، والاكتفاء بأحدهما لا يغني عن

---

(١) محمد إبراهيم الدسوقي، «الغضب بين الدين والعلم»، طبعة خاصة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص: ١٦ ـ ٢٢.

(٢) أ. ف. بتروفسكي، م. ج. ياروشفسكي، «قاموس علم النفس الحديث» ترجمة: حمدي عبد الجواد وعبد السلام رضوان، محرر الطبعة العربية: سعد الفيشاوي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦، ص: ٢٠٤.

الآخر، والتمسك بهما معا ضروري لقطف كل ثمار الدفع وحصد ما زُرع في سبيل تحصيله والإبقاء عليه:

الأول، هو الدفع المادي، الذي يعني امتلاك الجماعة أو الدولة القدرات المادية التي تؤهلها لردع أعدائها أو إجبارهم على التراجع حين يهاجمونها. وقد أسهبت مدرسة الواقعية السياسية في تحديد ملامح هذا التصور، لاسيما ما أنتجه هانز مورجنثاو، حيث حصرت قوة الدولة في قدراتها الاقتصادية، طبيعية وبشرية، ومساحتها وموقعها الجغرافي، وإمكاناتها العسكرية، عددا وعدة، ومهارة القيادة، ومستوى الدبلوماسيين وكفاءتهم، ونوعية السكان من حيث حجمهم ومستوى تعليمهم وتدريبهم وانسجامهم.

وهذه المدرسة لها جذور عميقة في التاريخ الإنساني، وهي تعلي من شأن المصلحة والتعقل، وتبدأ بالإغريق الأقدمين حيث كتاب المؤرخ توسيديد الذي وسمه بـ «تاريخ الحروب البيلوبونيزية»، وتمتد إلى الزمن الحديث حيث كتاب «الأمير» لميكيافيللي وكتاب «التنين» لتوماس هوبز. وبلغت الواقعية ذروتها بوصفها نظرية سياسية أو مقترحات حول الفرد والدولة بعد عام ١٩٤٠، لاسيما في العالم الأنجلو ـ أمريكي، لأنها حازت قدرة على تفسير كثير من الظواهر التي تبلورت خلال الحرب الباردة. وجاءت المدرستان السلوكية والاجتماعية لتقوضا كثيرا من مقولات الواقعية ومناهجها واقتراباتها. لكن هذه المدرسة لم تلبث أن عادت في ثمانينيات القرن العشرين مرتدية ثوبا مختلفا، وأخذت مصطلح «الواقعية الجديدة»، وظلت محتفظة بقدرتها على الإقناع، وحاجة علماء السياسة إلى مقولاتها في تفسير الوقائع والأحداث. وهذا يدل بشكل قاطع على تأصل النزوع إلى القوة في سلوكيات الأفراد والدول، وتواصل الركائز التي يعتمد عليها هذا النزوع. وهذا كله يُفهمنا حكمة الآيتين اللتين تتحدثان عن «الدفع» والآية الثالثة التي تطلب إعداد القوة لردع أعداء الله، وأعداء الخير والنور والصواب.

والنوع الثاني من الدفع يتعلق بالجانبين المعنوي والرمزي، حيث يكون للكلمة قوتها وسلطانها. ولهذا جعل الإسلام أعظم درجات الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر، بل إن الكلمة الطيبة في حد ذاتها تنطوي على قوة متجددة وتأثير لا ينتهي، وهو ما تبلغه بنا الآية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ

وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا﴾ (إبراهيم: ٢٤، ٢٥). ويحفل تاريخ الإنسانية بحالات لا تعد ولا تحصى استخدم فيها فلاسفة ومفكرون وكتاب وعلماء وفقهاء ورجال دين كلماتهم في دفع الضرر وجلب المنفعة، وإعلاء الحق والحط من الباطل.

رابعا: نموذجان تطبيقيان لـ«القوة الدافعة»

هناك نموذجان ظاهران في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية العربية لاستخدام «قوة الدفع» يمكن ذكرهما على النحو التالي:

أ ـ **الصمود العسكري الشامل**: لم يعن كثيرون بتجلية معنى الصمود، وسبر أغواره، ولم يأخذ هذا المصطلح حظه من الشرح والتفسير والإحاطة، التي حظيت بها مصطلحات أخرى مرتبطة بالصراع العربي ـ الإسرائيلي، رغم أن الصمود يشكل قيمة مركزية ومسلكا رئيسيا في هذا الصراع الوجودي، ورغم أنه كان الحل السحري لتجاوز الهزيمة التي أوقعتها إسرائيل بالعرب في يونيو عام ١٩٦٧، حيث استفاضت أقلام عربية في هذه الأيام العصيبة في الحديث عن أن البقاء في الأرض والتمسك بالمبدإ والإيمان بالقضية والشعور بجدوى المحاولات المتكررة، بوسعه أن يجعلنا نتجاوز الانكسار ونعد للانتصار، ونوقن بأنه آت لامحالة. وتحول الصمود إلى شعار عريض آمن به كثيرون، وتعالت أصواتهم به قائلة: «صامدون هنا».

والصمود هو حالة نفسية وذهنية وجسدية تساعد الفرد والجماعة على تحمل أقصى درجات الألم، عبر امتصاصه وتفريغه من مضمونه وتجريده من كل أداة يضغط بها على النفس والعقل والجسم، وحرمان مستعمليه من تحقيق الغايات والأهداف التي يرومونها من إيلام الآخرين والتنكيل بهم، ماديا ومعنويا.

ويبلغ الصمود حده الأقصى والأنجع حين يتمكن الصامدون من حمل العدو على الشعور بأنه يخسر مع استمرار القتال، مما يجعله يفكر جديا في إيقافه، وجَعْلِه أيضا يشعر بأن المقاومة لم تتأثر من ضرباته إلى الحد الذي يجعلها قريبة من الانهيار والاستسلام.. وكذلك حين يتمكن الصامدون من تعزيز قوى الضغط على العدو في داخل أرضه وفي

المحيط الإقليمي والدولي الذي يعنى بالمعركة أو يراقبها ويتابعها، والنجاح في جلب تعاطف متصاعد مع المقاومة، كلما مرت الأيام وهي صامدة مستبسلة في ميدان القتال، ثم تحسن الوضع الميداني معها بما يجعلها تشعر بأنها على أبواب النصر.

وللصمود مظاهره وتجلياته التي لا تخفى على المتابعين والدارسين، منها القدرة على الصد حتى آخر لحظة في المعركة، وحرمان العدو أو الخصم من تحقيق كل أهدافه التي حددها لنفسه قبل خوض القتال، وكذلك القدرة على الحفاظ على تماسك المجتمع واستمراره مهما كان العدوان مفرطا في استعمال القوة والبطش، وإمكانية إعادة ترميم وتعمير ما خربه العدوان، واستعادة القدرات العسكرية التي تم تدميرها في أثناء المعركة، والقدرة على إدارة صراعات حادة تنطوي على التعرض لضغوط قاسية، ويمكن لبعضها أن يطول، ويستهدف فيه العدو اقتلاع أهل البلد الأصليين من أرضهم وتشتيتهم خارج وطنهم، أو إذلالهم معنويا إلى حد إجبارهم على الهروب والرحيل، ثم تصوير الأمر للعالم على أنه اختيار حر لهؤلاء.

وهناك شروط ضرورية يجب توافرها أو على الأقل توافر أغلبها كي يتحقق الصمود، ويمكن ذكرها على النحو التالي:

١ ـ بناء تكتيكات متماسكة تعمل على توزيع طاقة المقاتلين وجهدهم على أيام المواجهة، بما يمكنهم من سد أي ثغرة ينجح العدو في إحداثها خلال سريان المعركة، أو سعيه إلى الإنهاك الجسدي والنفسي للمقاتلين.

٢ ـ توافر القدرات القتالية، من ذخيرة حية وتدريب رفيع المستوى يكافئ كل معركة حسب حجمها ونوعها وطورها، وإقامة تجهيزات عسكرية مناسبة، وتوفير دعم لوجستي مستمر على مدار أيام المواجهة المسلحة.

٣ ـ حيازة القيم التي ينطوي عليها الصمود مثل الصبر على المكاره، والعناد الإيجابي الذي يقوم على التماسك النفسي، والثقة بالله سبحانه وتعالى وأنه ينصر من ينصره بالانحياز إلى الحق والعدل والحرية والخير، والإيمان بالذات، والشعور الجارف بأهمية التضامن مع الآخرين، وامتلاء الجوانح بالانتماء إلى كل ما يحقق وجود الإنسان ويصون كرامته، كالعقيدة والأرض والعرض والأهل والمعاني النبيلة.

٤ ـ امتلاك القدرة على توظيف كل المجالات المتاحة، لتعزيز المقاومة، مدنية كانت أم مسلحة، مثل الإعلام، المكتوب والمسموع والمرئي والمتعدد، بما يؤهل الصامدين لإنتاج خطاب يساعد على إقناع من هم على الحياد بعدالة قضية المقاومة وسموها، ومن ثم جذبهم إلى الوقوف إلى جانبها ومساندتها بالقول أو الفعل أو بكليهما، ثم توظيف الأدوات الدبلوماسية المتعارف عليها لتحقيق النصرة السياسية للمقاومين عبر التعريف بها في كل المحافل الدولية، وإدارة تفاوض ناجح مع العدو حين يحين وقت ذلك، بما لا يجعل المقاومة الصامدة تخسر بالسياسة ما لم تخسره بالسلاح، أو تفرط على الطاولات الباردة بما لم تفرط فيه في الميادين الملتهبة.

٥ ـ وجود يقين لدى الصامدين بأن الأضرار الناجمة عن التهاوي أو الاستسلام أشد وطأة وأفدح أثرا من تقديم التضحيات، مهما بلغت جسامتها وضخامتها. ويمكن هنا أن يراجع الصامدون تاريخ جماعات المقاومة في مشارق الأرض ومغاربها، ليقفوا على الأضرار التي ترتبت على التهاوي والاستسلام بعد صمود قصير، والعار الذي لحق بالمقاومين والمجاهدين الذين فرطوا فيما حصدوه من صمودهم وثباتهم.

٦ ـ عدم انتظار الصامد مكافأة خارجية على صموده، بل التصرف على أساس الإيمان بأهمية الصمود والاقتناع بالذات الصامدة. فمن ينتظر فائدة أو منفعة دنيوية، مادية أو معنوية، على ثباته سيتهاوى ويهزم على الأرجح إن تأخرت هذه المنفعة أو تأكد من أنها لن تأتي أبدا، أو ستأتي أقل من المتوقع.

٧ ـ امتلاك الفرد إرادة واعية تمكنه من تحويل التهيئة الذهنية والنفسية للصمود إلى سلوك عملي مستمر، يتجاوز بكثير مجرد الشجاعة العفوية أو الطارئة التي يمكن أن يمتلكها الفرد في لحظة استثنائية من حياته ثم لا تلبث أن تتبخر، والتي هي أمر عارض في حياة الأفراد والجماعات، لا يعول عليها، ولا تبنى عليها إستراتيجيات، أو تعقد آمال.

٨ ـ إيمان الإنسان بأنه يمتلك طاقة غير محدودة، تعينه على تحمل الألم وتجاوزه، وتجعله موقنا بأن عدوه أو خصمه سيفشل في كل الأحوال، وتمكنه من حيازة قدرة كبيرة على تحويل كل نقاط الضعف إلى مواطن قوة.

ب ـ التنمية الذاتية: تقع «التنمية» الذاتية»[1] في قلب المواجهة الاقتصادية، لأنها تنبني أساسا على السعي الحثيث إلى الاكتفاء الذاتي أولا ثم التفاعل الخلاق مع الدوائر الاقتصادية العالمية ثانيا، وكلاهما شرطان رئيسيان لمواجهة ما لدى الآخر المنافس، وكذلك العدو الآني أو المحتمل الذي نتعالق معه في صراع، من قدرات مادية تسنده في التجبر علينا أو تمده بما يمكنه من غزونا واحتلال أرضنا أو في حد أدنى فرض الوصاية السياسية علينا.

ولا يعني هذا بالضرورة أن التنمية الذاتية هي مجرد تعبئة اقتصادية لخدمة المجهود الحربي، فهذه وظيفة ظرفية وطارئة، بل هي وقاية تامة للأمة من الضعف والهوان وذل الحاجة إلى المساعدات وصيانة للغالبية العظمى من الجماهير من العوز والفاقة، بما يوطن نفوسهم ويشد ساعدهم، فلا يكونون قابلين للغزو أو الاستغزاء.

كما لا تعني التنمية الذاتية الانسلاخ الكامل عن النظام العالمي، فهذا مقصد غير علمي، وتوجه يجافي الواقع، ولا يصمد أمام التطور الاقتصادي الدولي، إنما تركز على «الانسلاخ الانتقائي» الذي يجعل العلاقات الدولية في خدمة «التنمية المستقلة» أو على الأقل لا يجعلها عقبة كؤودا أمامها. وهي هنا قد تساهم في إنقاذ «التنموية» بوصفها حركة علمية طفت على السطح منذ الحرب العالمية الثانية وأفرزتها المدرسة السلوكية في العلوم الاجتماعية لمواجهة المد الشيوعي من السلبيات التي التصقت بها، والمآخذ التي سجلت ضدها، والتي فضحتها مدرسة «التبعية»، وشككت في مسلماتها الفلسفية، وكشفت الجوانب الخفية لها.

والتنمية الذاتية بما تعنيه من حق تقرير المصير الاقتصادي لا تدعو إلى اتباع سياسة العزلة التامة عن العالم، إنما هي ترمي إلى تحويل الاقتصاد التابع أو الهامشي إلى اقتصاد مستقل عن الأبنية الرأسمالية المتسلطة والمسيطرة على السوق العالمية، دون فقدان العلاقات الاقتصادية المتبادلة، التي تحقق مصالح الدول النامية.

---

(١) حول مفهوم «التنمية المستقلة» انظر:

د. يوسف صائغ، «التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢) الطبعة الأولى.

وانظر كذلك: د. إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهّل»، ورقة قدمت إلى ندوة «التنمية المستقلة في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.

ومن يمعن النظر في تاريخ التنمية على مدار القرون الثلاثة الأخيرة سينتهي إلى حقيقة جلية مفادها أنه لا توجد حالة تنمية واحدة تكللت بالنجاح من دون توافر **العناصر الأساسية للتنمية الذاتية، والتي تقوم على القواعد التالية:**

أ ـ بلورة هوية وطنية جامعة، تمنح الفرد والجماعة معا إطارا متماسكا يمكنها من بناء رؤية محددة للعالم تساعد على حسن التعامل معه، ونظرة إلى الذات تقود إلى احترامها وتقديرها.

ب ـ تعزيز القدرة على الضبط والقيادة الذاتية في مختلف المجالات، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ج ـ تنويع النشاط الاقتصادي وتوسيعه على مستوى القطاعات الاقتصادية كافة، وتأسيس هذا التنويع على نظام تعليمي يخدم برامج التنمية الشاملة.

د ـ وجود إرادة حرة في تحديد شكل وحجم التعاون المتبادل مع الدول الأخرى، بما يحقق المصالح المشترك.

ومن هنا تتجسد التنمية المستقلة في نطاق عوالم ثلاثة هي عالم الرؤى والمفاهيم والتصورات، وعالم المواقف والخيارات، وعالم الفعل والتصرفات الذي ينصرف إلى الخطط والبرامج والأدوات والمؤسسات.. وهي في جوانبها النظرية وتطبيقاتها العملية تعني تسعة أمور أساسية يحددها عالم الاقتصاد الراحل الدكتور إسماعيل صبري عبد الله في:

١ ـ الاعتماد على النفس في مواجهة المعونات والقروض والاستثمارات الأجنبية.

٢ ـ وجود تنمية تتمحور حول الذات، وتتوجه إلى الداخل، في مواجهة انشطار الاقتصاد إلى شق تحديثي يرتبط عضويا بالشركات متعدية الجنسيات وشق تقليدي يتأسس على أشكال الإنتاج القديمة المتوارثة والبسيطة.

٣ ـ توفير حد الكفاية أو الحاجات الضرورية لعموم المواطنين في مقابل إثراء القلة وتهميش الأغلبية وإفقارها.

٤ ـ الاهتمام بالتنمية البيئية في مواجهة النهب المنظم للموارد الطبيعية والذي يؤدي إلى نضوبها، وحرمان الأجيال القادمة من حقها فيها.

٥ ـ توسيع المشاركة الشعبية للحد من تجبر الحكام وتسلطهم، من منطلق أن الديمقراطية السليمة هي أحد الأطر المهمة التي تحفظ التنمية الذاتية وتوجه حصادها إلى مكانه الطبيعي.

٦ ـ اللجوء إلى تقنية ملائمة لظروفنا، تلبي احتياجاتنا، وتغني نفوسنا عن الانبهار الرخيص بالتقنيات المتقدمة التي لا نحوزها إلا بالاستيراد، ولا يسمح لنا بامتلاكها إلا في ظل التبعية. ثم العمل على تطوير ما لدينا من تقنيات في ظل إستراتيجية ترمي إلى بناء قاعدة علمية وتقنية وطنية، تساهم في ردم الهوة بيننا وبين الدول الصناعية الكبرى.

٧ ـ التمسك بالهوية الحضارية والخصوصيات النافعة في مواجهة الذوبان في الآخر، أو الانسحاق أمامه، ومحاكاته وتمثله.

٨ ـ دفع الاقتصاد الوطني نحو التكامل الداخلي بما يمكنه من تصفية الجيوب المرتبطة بالخارج، وفي مقدمتها مناطق تركز النشاط التابع للشركات متعدية الجنسيات.

٩ ـ الميل إلى الاعتماد الجماعي على النفس على المستوى الإقليمي، وبين الدول المتجاورة، بما يمكنها من تشكيل كيانات اقتصادية كبيرة بوسعها النضال ضد أساليب الاستعمار الجديد وسعي الدول الكبرى في السيطرة والاستغلال، وفي مكنتها الوقوف في وجه التكامل الاقتصادي الذي يجري بين الدول الصناعية.

أما الجوانب التطبيقية أو الإجرائية للتنمية الذاتية فتبدأ بحصر شامل لجميع الموارد المحلية المتاحة من قوى عاملة ورأسمال ومواد خام ووسائل إنتاج ومعارف تنتجها النخبة أو يجود بها الموروث الشعبي، ثم القيام بربط حركة التصنيع بالموارد المحلية، وتطوير أساليب الإنتاج القائمة وتشجيع ابتكار أخرى تلائم الموارد المحلية من جهة، وتلبي احتياجات القاعدة العريضة من الشعب، ورفع إنتاجية القطاع الزراعي، حيث إن الزراعة هي المكون الأول للنشاط الاقتصادي، والذي تضيق فيه الفجوة بين الدول مقارنة بالصناعة والتكنولوجيا.

وإذا انطلقنا من الشروط النظرية إلى الواقع نجد أن الفرصة لم تتح كاملة لاقتصاديات الدول العربية، على تفاوت قدراتها، كي تصل إلى أقصى حد من «تعميق التصنيع»، ليصبح بإمكانها غرس جذور طويلة صلبة لتنمية اقتصادية متكاملة الأركان. فالعرب إما أنهم قد توغلوا قليلا في مجال الصناعة وارتضوا بحصاد هزيل يقتصر على صناعات خفيفة تقام داخل الحدود التي يرسمها رأس المال الأجنبي، وإما أنهم اكتفوا باستيراد الجزء الأكبر المكمل لصناعتهم من الخارج، بعد أن مضى عهد تبنوا فيه مشروعات صناعية كبرى لم يكتب لها النجاح.. مثل ذلك الذي تأسست على إثره «الهيئة العربية للتصنيع»، وقت أن كان نظام الرئيس جمال عبد الناصر يرفع شعار «من الإبرة إلى الصاروخ». وفي الغالب فإن العرب تحولوا إلى سوق رائجة للبضائع الأجنبية، على مختلف أشكالها وأثمانها ومجالات استخدامها.

وعلى الرغم من وجود بنية تحتية لا بأس بها، ومرافق أكثر حداثة، ومستويات معيشة مرتفعة بالدول النفطية الخليجية، فإن البنية الاقتصادية في عمومها تعتمد على إنتاج القطاع الأولى، الذي يوفر فوائض مالية ضخمة، لكنه عاجز عن إنهاض الاقتصاد وتحويله من مرحلة «القابل» إلى مرحلة «الفاعل»، وأضعف من أن ينهي حالة التنمية اللامتكافئة بين العرب بوصفهم جزءا من العالم الثالث وبين الدول المتقدمة صناعيا. ومن ثم **فهناك عدة أمور تجعل حاجتنا في العالم العربي إلى التنمية الذاتية ملحة، وهي**:

١ ـ ارتهان العرب، قطريا وقوميا، وفي المجالات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية والأمنية والتقنية، للتبعية، التي تمتص قسطا كبيرا من جهدهم الاقتصادي، وتعطل قدراتهم، وتشوه مسارهم الإنمائي.

٢ ـ وجود حال من التواطؤ الضمني أو الصريح مع القوى الخارجية، التي تعمل على إبقاء العرب أمة مستهلكة، واستمرار ما يحوزونه من ثروات وعلى رأسها النفط كمجرد مواد خام للآلة الصناعية للدول الكبرى.

٣ ـ القيمة الإيجابية التي تكمن في سعي المجتمع العربي إلى تحقيق تنمية مستقلة، والتي تنعكس على مختلف المسارات والخيارات الأخرى.

٤ ـ إخفاق برامج «الخصخصة» و«التكيف الهيكلي» في النهوض بالاقتصاديات العربية،

وإخراجها من كبوتها، وفشلها في خدمة التوجه نحو العمل الاقتصادي العربي المشترك، الذي لا يزال حبرا على ورق.

٥ ـ لم تتخل الدول الرأسمالية الكبرى عن تطبيق بعض المبادئ العامة للتنمية الذاتية، وبعض الإجراءات الخاصة بها، من قبيل الاكتفاء الذاتي، والتفاعل الاقتصادي الخلاق مع العالم، وتشجيع الصناعات المحلية.. كل ما في الأمر أن هذه السياسات أخذت مسميات أخرى، ولبست مصطلحات مغايرة. وليس هذا بأمر جديد أو استثنائي على الرأسمالية، التي نجحت في تجديد نفسها مستفيدة من عطاء النظريات الاشتراكية، وذلك بالاهتمام بسياسات التأمين وإعانات البطالة وتوفير الدولة للخدمات الرئيسة.. إلخ.

والطريق الذي تأخذه التنمية الذاتية العربية يتعبَّد على حزمة من المسارات الصغيرة المتجاورة، بل المتلاصقة: **أولها** التخلص من مقولات ومضامين النموذج الاقتصادي/ السوسيولوجي الليبرالي الكلاسيكي الذي يجعل من «التغريب» طريقا واحدة للتنمية، ويعبِّد دربا واحدا للتحديث الاقتصادي والاجتماعي، هو ذلك الذي سلكته الدول الغربية.

وثانيها هو التمسك بالأصالة في ظل الاستجابة لمقتضيات المعاصرة، بحيث نستلهم من التراث ما فيه من قيم ومبادئ أساسية عامة، ونأخذ من الحداثة ما أهدته لنا من مؤسسات وإجراءات تنظيمية وقوانين للعمل وأدوات وأساليب للإنتاج.

أما **ثالثها** فيمثَّل في ضرورة سبر أغوار «التبعية» وإدراك مَنشَئها وجذورها للوقوف المتوازن والسليم على معناها ومبناها وطبيعتها وحقيقتها وتمثلها في اللحظة الراهنة وامتدادتها وتغولها في مختلف المجالات. وهذا الفهم والإدراك مقدمة ضرورية لبناء إستراتيجيات ترمي إلى وقوف زحف التبعية، وإجبارها على الانحسار.

والرابع هو تطوير مفاهيم ملائمة للوضع الاجتماعي العربي من دون التقيد بالمفاهيم التقليدية محدودة الأفق التي يتأسس عليها الفكر الاقتصادي المتداول مثل تعظيم الإنتاج وتضييق فجوة الدخل بين البلدان الصناعية الكبرى ونظيرتها النامية، ورفع مستوى الدخل الفردي الحقيقي، وزيادة معدل النمو الاقتصادي. فهذه المفاهيم إن كانت تنطوي على أهداف طيبة فإن من الواجب إدخال تعديلات عليها، وإخضاعها

لاختبار تطرح فيه أسئلة أربعة هي: لماذا ننمي؟ لمن ننمي؟ ماذا ننمي؟ كيف ننمي؟ بحيث يصبح الهدف الأساسي للتنمية هو تحقيق مصلحة الجماهير العريضة، وليست القلة المحتكرة أو التابعة لاقتصاديات ما وراء البحار.

أما **الخامس** فينبني على ضرورة الاعتماد على الذات إلى أقصى حد ممكن، بدءا بتصورنا عن التنمية من حيث دلالاتها ومراميها وطرق تحقيقها، وانتهاء بتوظيف الطاقات والقدرات العربية الذاتية، بشرية وطبيعية، لخدمة التنمية.

والسادس هو إيجاد إطار ملائم يسعى إلى التنمية الذاتية ويحرس منجزاتها ويدفعها إلى الأمام يتأسس على استقلال القرار السياسي العربي، وتمكين الجماهير من المشاركة السياسية في ظل نظام ديمقراطي سليم وحقيقي.

وإذا انطلقنا إلى **الجوانب التطبيقية للتنمية الذاتية العربية** فنجدها **تقوم على عدة إجراءات** مثل وجود تنمية بشرية تتأسس على فلسفة تربوية تتيح للإنسان العربي أن يطلق قدراته الكامنة إلى آخر مدى لها، ويدفع كل ركائز قوته الناعمة بأقصى سرعة ممكنة. وتمتين البنى التحتية على المستوى القطري أو عبر الأقطار العربية لاسيما في قطاع النقل والمواصلات. والعمل الحثيث والجاد على امتلاك تقنيات ملائمة بما يؤهل العرب تدريجيا للاستغناء عن جزء من التكنولوجيا الغربية، وينزع عنهم الوهم الذي يراود عقول كثيرين بأن «استيراد التكنولوجيا» يعني «نقل التكنولوجيا. وتطوير الريف العربي بتعزيز بنيته الأساسية بما يمكنه من العودة إلى سابق عطائه، والمساهمة الجادة والملموسة في تحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء. وتطوير الصناعات الهندسية الأساسية والصناعات المستقبلية بدءا من بناء قاعدة بحثية لإبداع الأفكار التي يحولها رجال الصناعة إلى منتجات من السلع والخدمات. واعتماد سياسة رشيدة في إدارة الموارد الطبيعية بما يمنع هدرها، ولا يصادر على حق الأجيال المقبلة فيها، وحسن استخدام العائدات المادية التي تدرها. وترشيد أوجه الإنفاق والاستهلاك وزيادة حيز الادخار وتقليل حجم الاستيراد من الخارج، لاسيما للسلع الاستهلاكية والترفيهية والمظهرية، بما يسهم في تعزيز الوفورات المالية التي تحتاج إليها إقامة المشروعات وبناء المصانع.

الفصل الثاني

مرجعية أفضل للفعل المقاوم... منظومة قيم سياسية بديلا للأيديولوجيات

طرح جون شوارتز مانتل في كتابه «عصر الأيديولوجيا» تساؤلا حول ما إذا كان للأيديولوجيا مستقبل في ظل النداءات والآراء الكثيرة التي تحدثت عن نهايتها، وضرورة إلقائها في متحف التاريخ البشري. وأجاب: «إن مختلف الأيديولوجيات مهمة لتحديد الإطار الخارجي للحقائق المعاصرة، وهي تقترح طرقا بواسطتها يصبح التغيير ممكنا»[١]. وهذا الرأي ليس الأول من نوعه، ولن يكون الأخير، لكنه يستمد وجاهته من أنه يأتي على لسان شخص يدافع عن الديمقراطية الغربية، ويشاطر الذين يضعون أصابعهم في آذانهم حين يسمعون كلمة أيديولوجيا الرأي حيال قضايا أخرى كثيرة. ليس هذا فحسب، بل إنه يرى أن «التفكير الأيديولوجي يحتل جزءا مهما من عملية الديمقراطية السياسية، حيث لا يمكن للأحزاب السياسية أن تعمل دون مبادئ عامة أو أهداف إرشادية تتقيد بها، ولذا فإنه من الممكن أن تكون نهاية الأيديولوجيا هي نهاية للديمقراطية السياسية، ونهاية للمبادئ في الحياة السياسية»[٢].

لكن رؤية مانتل تقف في وجه تيار في الغرب، يضم ساسة ومفكرين، يناهضون

---

(١) انظر:

John Schwarz Mantel, The Age of Ideology: Political Ideologies from The American Revolution to Post – Modern Times, London, Macmillan Press Ltd 1st Edition,1998, p: 187.

(٢) Ibid, p: 187 المصدر السابق ص. ١٨٧.

الأيديولوجيا، فهاهو ذا الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريجان يقول: «أنا بكوني مواطنا أتردد أو لا أحب أن أرى أي حزب قد ارتكب فعلا محرما من خلال اعتناق مبادئ أيديولوجية. لقد قضينا مائة وسبعين عاما في هذا البلد نعمل على أساس قاعدة مفادها أن الديمقراطية قوية بالقدر الكافي لتقف في وجه الأيديولوجيا»[١]. وهاهو ذا مفكر بحجم كارل بوبر يؤكد أنه في العلوم الاجتماعية لا يجب التحدث عن حتمية أو نبوءة، وليس لأحد أن يتجاوز حدود المتاح، ويدعي أن بإمكانه رسم الطريق الذي ستسير فيه الإنسانية، مغلفا ادعاءاته بطروحات تلبس ثوب العلم. إذ إن الواقع الاجتماعي أكثر عمقا وتعقيدا وصيرورة مما يتصور هؤلاء الذين يريدون أن يعينوا أنماطا أو قوانين ثابتة لحركة الحياة الاجتماعية، تؤهلهم لإضفاء صبغة علمية على نبوءاتهم بالحالة التي سينتهي إليها المجتمع. ويسهب بوبر في شرح ما أسماه «خرافة التاريخانية»، منطلقا من أن التاريخ البشري يتأثر في سيره بشكل قوي بنمو المعرفة الإنسانية، وأنه لا يمكن لنا بالطرق العلمية أو العقلية أن نعرف كيفية نمو معارفنا، ليبرهن بذلك على أنه لا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الإنساني.. وهذا معناه رفض إمكانية قيام تاريخ نظري، أي علم تاريخ اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري، أو نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح أن تكون أساسا للتنبؤ؛ ومن ثم يخطئ المذهب التاريخي في تصوره للغاية الأساسية التي يتوسل إليها بمناهجه، ويصبح من الضروري دحض كل أصناف التنبؤ الاجتماعي[٢].

وإذا كان بوبر قد انتقد الأيديولوجيا من منظور علمي منهاجي، فقد سبقته في هذا المضمار «نظرية التلاقي» التي ظهرت خلال خمسينيات القرن الماضي لكنها قدمت أسانيد على ما ذهبت إليه من التطور الاجتماعي. فهذه النظرية التي تعود جذورها إلى بعض علماء الاجتماع مثل ماكس فيبر وزيميل، ترى أن المجتمعات الحديثة تتطور بطريقة واحدة، وطبقا لنموذج واحد كامن في بنيتها، ومن ثم يقود التحديث إلى ظهور

---

(١) Nicholas Comfort, Brewers Politics: A Phrase and Fable Dictionary, London, Cassell PLC, 2nd Edition, 1995, p: 289.

(٢) كارل بوبر، «بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدإ الأنماط في التطور التاريخي»، ترجمة: عبد الحميد صبرة، (بيروت: دار الساقي)، سلسلة «الفكر الحديث»، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٧، ٨.

أنماط متشابهة، رغم اختلاف نقطة البداية الأيديولوجية، إذ إن جوهر التحديث يرتبط بالترشيد الذي يتم في سياق نموذج الطبيعة/ المادة دون غيره. وتلجأ المجتمعات المحدَّثة، رأسمالية كانت أم اشتراكية، إلى عملية ترشيد للبيئة الاجتماعية والحياة الإنسانية، من الداخل والخارج، حيث يمكن تنظيم المجتمع عبر التخطيط المركزي، الأمر الذي يعني تحكم البيروقراطية، وتنميط الحياة في تجاوز للخلافات الأيديولوجية الظاهرية، ومن ثم فإن حال الإنسان في المجتمع الصناعي الاشتراكي، لا يختلف عنه في المجتمع الصناعي الرأسمالي، حيث التشيؤ والاستلاب والاغتراب والتسلع.. إلخ[1]. لكن هذا التصور لم يلق ذيوعا، لتستمر الطروحات الأيديولوجية حاضرة بشدة في المجتمعات كافة.

وبوجه عام نظر الذين يؤمنون فقط بعلوم الطبيعية إلى الفكر الأيديولوجي بامتعاض شديد، ظانين أن الارتباط بمعتقدات مسبقة لا تبنى على تجربة شخصية هو من قبيل المراهقة الفكرية[2]، ولذا رفع هؤلاء شعار «التحرر التام من الأيديولوجيا». وقد تعمق هذا التوجه بعد تفكك الاتحاد السوفيتي، إذ قدَّر البعض أن انهياره كقائد للشيوعية في العالم كان نهاية لعهد ما في طرق التفكير، ونقطة بداية ذات معنى لصياغة موقف محدد للأيديولوجيا[3]. ولا يعود القول بـ «نهاية الأيديولوجيا» إلى تلك اللحظة التاريخية الفارقة فقط، بل يرجع إلى تاريخ سابق على ذلك، مرتبط بالشيوعية أيضا. فحين مات ستالين خرج رايموند أرون ليقول في كتابه «أفيون المثقفين» إن ستالين لم يحمل معه إلى القبر الستالينية وحدها، بل أيضا عصر الأيديولوجيا برمته. لكن التعبير ظهر لأول مرة في كتابات الروائي ألبير كامي عام ١٩٤٦ على وجه التحديد، حين انتقد جهود الاشتراكيين الفرنسيين لعقد مصالحة بين الماركسية والأخلاق. وبعد هذا بسنوات استخدم هـ. ستيورات هيوز الأستاذ بجامعة هارفارد تعبير «نهاية الأيديولوجيا» في

(١) د. عبد الوهاب المسيرى، «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية»، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، الجزء الأول، ص: ٢٣٩.

(٢) د. عبد الله العروي، مرجع سابق، ص: ١٠.

(٣) Kenneth Minogue, Ideology after the Collapse of Communism, ed. Alexander Shtromas, The End of Isms: Reflections on the Fate of Ideological Politics After Communism' s Collapse, Blackwell, Oxford UK , Cambridge USA, 1st Edition, 1994, p: 15.

دراسة له عن مزاج المثقفين الأوربيين انتقد فيه اليسار بصيغ لاذعة واتهمه بأنه يفتقد القدرة على الإقناع. ثم جاءت جوديث ن. شكلار لتتحدث في كتابها «ما بعد اليوتوبيا: انهيار الإيمان السياسي» عن نهاية الراديكالية، وتصفها بأنها صارت «موضة بالية»، وترى أن الاشتراكية ليس لديها ما تقوله[1].

وهناك من يمسك العصا في المنتصف، ويتناغم، إلى حد ما، مع طروحة تشيوارز، المشار إليها سلفا، وذلك بالحديث عن سقوط أيديولوجيات، ليس لإخلاء العالم تماما منها، لكن لإفساح الطريق أمام أيديولوجية جديدة. وفي هذا الصدد يتحدث جاك سنيدر عن أن سقوط حائط برلين كان رمزا لانتصار الليبرالية على أيديولوجيتين نافستاها طيلة القرن العشرين، وهما الشيوعية والفاشية القومية. لكنه يرى أن هذا الانتصار جعلنا نصل إلى «نهاية التاريخ»، حيث انهارت الديكتاتوريات، واكتسحت الديمقراطية الدول السلطوية في أمريكا اللاتينية وجنوبي شرق أوربا وشرقي آسيا، وفي كل مكان تم تطبيق اقتصاد السوق[2]. ويزاوج هذا الرأي بين ما ذهب إليه المفكران الأمريكيان، فرانسيس فوكوياما في حديثه عن «نهاية التاريخ وختام البشر» بانتصار الليبرالية، وصمويل هنتنجتون في تناوله لما أسماه «الموجة الثالثة للديمقراطية»، حيث يكسب التوجه الديمقراطي كل يوم أرضا جديدة في نظره، وتسري قيمه من مكان إلى مكان باستمرار ملحوظ.

وهناك من طرح رؤى مناقضة لمقولة نهاية التاريخ، لكنه في الوقت ذاته لم يرق له التمسك بالأيديولوجيا. فعلى سبيل المثال رأى شانتال دلسون أن أفول نجم الأيديولوجيات يفسح الطريق أمام «دولة القانون» التي لا يمكن أن تتموضع إلا وسط مجتمعات فردية وعلمانية. ولأن هاتين الخاصيتين تفتقدهما أغلب بلدان العالم، حسب رأيه، فإن التاريخ يبقى مفتوحا أمام البشر ليبذلوا جهدا في سبيل الوصول إلى «مملكة العقل»، التي تتخلى عن التفكير «الكلياني» أو «الشمولي» الذي تتسم به الأنظمة

---

(١) راسل جاكوبي، مرجع سابق، ص: ١٣ - ١٥.

(٢) Jack Snyder, From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict, New York London, W.W. Norton & Company, 1st Edition, 2000, p: 16.

السياسية القائمة على أسس أيديولوجية(١). وما سبق إن كان يشير إلى أن دلسون يتعامل مع الأيديولوجيا على أنها مسألة سلبية لأنها تعيق الوصول إلى دولة القانون، فإنه لا يعني أبدا أنه قد نأى بطروحاته عن الوقوع تحت طائلة الأيديولوجيا. فتأسيسه لهذه الدولة على مبدأين عريضين هما الفردية والعلمانية، جعل تلك الطروحة تلبس رداء أيديولوجيا إلى حد ما.

وأخذ آخرون خطوة أكثر تقدما على طريق الانحياز لضرورة الأيديولوجيا، فأكدوا أن الشعار الذي يدعو إلى التحرر التام منها هو «تخيل ساذج»، وأن الذين يصورون لأنفسهم أنهم تمكنوا من تحقيق ذلك واقعون ضحية وهم كبير، «فالمرء الذي يطالب بإلغاء الأيديولوجيا وإزالتها من الوجود لا بد له من تقييمها أولا قبل الإقدام على تلك الخطوة. وعملية التقييم ذاتها تشكل في حقيقة الأمر أيديولوجيا.. من ثم فإن تأثير الأيديولوجيا بالنسبة للواقع الاجتماعي سيظل قائما، حيث إنها تقدم إجابة على أهم الأسئلة التي تتعلق بحياة البشر، ولذا فإن التخلص منها كلية يصبح مسألة عديمة الفائدة»(٢).

فكل منا يحمل أيديولوجيا ما بوعي أو بدونه، إذ إن كل شخص يثمن قيما محددة، مثل الحرية والمساواة والعدالة والسلطة والملكية والقانون. وكلنا يحمل أشياء مسبقة للحكم على الأمور، حتى الذين ينكرون ذلك أو يدعون التخلص من هذا الوضع، تحت حالة من التجرد العلمي تسمى «الموضوعية». فنحن ننظر للعالم من خلال تصوراتنا وأفكارنا، ونرتبط بهؤلاء الذين يحملون أفكارا ورؤى متطابقة أو متشابهة مع تلك التي نعتنقها(٣). ليس هذا فحسب، بل هناك من يربط الأيديولوجيا بالطبيعة

---

(١) شانتال ميلون دلسون، «الأفكار السياسية في القرن العشرين»، ترجمة: د. جورج كتورة، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٢٤٣.

(٢) د. حمدي عبد الرحمن حسن، «الأيديولوجية والتنمية في إفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، (القاهرة/ جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩١، ص: ١١.

(٣) Roy C. Macridis, Mark L. Hulliung, Contemporary Political Ideologies: Movements and Regimes, New York: Harper Collins College Publishers, 6th Edition, 1996, p: 1.

البشرية، فالليبرالية الكلاسيكية، تأسست على أن الطبيعة الإنسانية أنانية لكن رشيدة، ومن ثم بات لديها المجتمع المثالي هو الذي يوفر لأفراده أقصى درجات الحرية في تحقيق مصالحهم الذاتية في إطار منافسة بين الجميع حول تلك المصالح. والاشتراكية انطلقت من أن البشر متساوون ومتعاونون، ولم يجبلوا على الأنانية والتنافس، وهما سمتان لمجتمع طبقي منقسم، يفسد الطبيعة الإنسانية ويحول دون تقدمها. أما الفوضوية، فبنت رؤيتها على أن طبيعة البشر تتسم بالعفوية الاجتماعية، ولذا فإنها تفسد حين يمارس البعض سلطة على الآخرين، ويصبح المجتمع مثاليا حين يخلو من سيطرة أي أحد على آخر[١]. أما دانييل بيل فلم يتلمس الطبيعية البشرية ليعيد التفكير في موقفه من الأيديولوجيا، بل راقب الأحداث والوقائع، وبعد أن هاجم الأيديولوجيا بشدة في الطبعة الأولى من كتابه «نهاية الأيديولوجيا» المنشور عام ١٩٦٠ ووصفها بأنها افتقدت حيويتها الثقافية، عاد بعد عامين فقط، لينصح بألا ندير ظهورنا لها تماما، وليتحدث عن «يسار جديد»[٢].

لكن حتى أولئك الذين لا يتخيلون أن هناك عالما خاليا من الأيديولوجيا، سواء لإيمانهم بضرورتها أو لاعتقادهم في ارتباطها بالطبيعة البشرية أو أنها تفرض وجودها حتى في الوقت الذي يدعي فيها البعض أنهم يعملون في ظل غيابها، لم ينكروا أن الأيديولوجيات تعرضت لتصدع بفعل انهيار الاتحاد السوفيتي وسقوط الشيوعية في أوربا الشرقية. وهنا وجد المتمسكون بها أنفسهم ممزقين بين الانحياز لها وعدم القدرة على الفكاك من الأوضاع التي ترتبت على تصدعها واهتزاز كثير من أركانها. ومن ثم كان لا بد من مرونة في التعامل مع الأيديولوجيا، بحيث يتم إسقاط التصورات الجامدة والانحيازات المريضة والأوهام السائدة حول أي شكل من أشكالها، وذلك في ظل اعتقاد واقعي مفاده أن الأيديولوجيا ستستمر بأشكال أخرى، وأنها ستظل مجالا للصراع البشري، وأداة للتمييز بين مختلف النظم والمجتمعات.

---

(١) Ian Adams, Political Ideology Today. Manchester: Manchester University Press, 1995, 2nd Edition, p: 4/5.

(٢) راسل جاكوبي، مرجع سابق، ص: ١٥، ١٦.

ففي ضوء هذا التصور، الذي رشدته التجارب المريرة في متابعة جدل الأيديولوجيا في الواقع، بات من المتوقع أن تنحو الأيديولوجيات منحى عمليا، بحيث تصبح المصلحة ضالتها المنشودة، حيث تجدها تستوعبها وتجعلها في قلب مبادئها، مما يقود في بعض الحالات إلى توسيع نقاط التماسّ والتداخل بين الأيديولوجيات المتعارضة، بحيث لا تتحرج من الاستعارة بعضها من بعض، والقيام بتوفيق مبادئ وتصورات من هنا وهناك بما يحقق المصلحة الاجتماعية، ما دامت كل أيديولوجيا تنفرد بتصورات وثوابت عامة تميزها عن غيرها في نهاية المطاف[1]، وطالما كان هناك انفتاح على «الآخر»، وتسامح مع عطائه الفكري، وتفهم لأسلوب حياته، ورغبة صادقة في البحث عن الحقيقة.

فالأيديولوجيتان الكبيرتان في القرن العشرين، الاشتراكية والرأسمالية، شهدتا من النقد الذاتي والتطويع ما يبرهن على أن موت أيديولوجية ما، وانفضاض الذين يتبعون خطاها من حولها، أمر غير واقعي. وهنا يقول سمير أمين: «لا نؤمن بشيخوخة الماركسية وبعض النظريات الأخرى، بل على العكس نعتقد أن المادية التاريخية لم تفقد بعد مغزاها العلمي»[2]. علاوة على ذلك فإن اليسار أصبح اليوم، بدرجة كبيرة، يتحدث بلغة ليبرالية، مستخدما مصطلحات مثل الحقوق والتعددية[3]. أما بالنسبة للرأسمالية، فقد جددت نفسها حسبما يقول فؤاد مرسي؛ فهي تغلبت على أخطر التناقضات في اللحظة المناسبة، وصارت رأسمالية معاصرة، تستجيب لمقتضيات العصر بشكل حيوي، فقد استطاعت أن تجدد قواها الإنتاجية، وتعيد تنظيم علاقاتها في هذا الشأن بحيث لا تفلت من قبضتها، واستعادت أكثر مستعمراتها القديمة، لتظل رغم استقلالها أطرافا لمراكز الرأسمالية الرئيسية. وتختلف الرأسمالية المعاصرة بوجه جلي عما كانت عليه في مطلع القرن العشرين وأواسطه بفعل الثورة العلمية والتقنية، ومن ثم تمكنت من تصويب

(١) د. أحمد عبد الله، «نحن والعالم الجديد: محاولة وطنية لفهم التطورات العالمية»، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والمعلومات)، سلسلة «كتاب المحروسة»، العدد رقم (١١)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ٢٦.

(٢) د. سمير أمين، «ما بعد الرأسمالية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة «كتاب المستقبل العربي»، رقم (٩)، الطبعة الأولى، ١٩٨٨، ص: ١٦٣.

(٣) راسل جاكوبي، مرجع سابق، ص: ٢٢.

مسارها في ظروف احتدام المواجهة مع الاشتراكية، وفقدان المستعمرات السابقة، بفعل حركات التحرر في دول العالم الثالث، واستطاعت أن تحدِّث صورتها ومسلكها بطريقة مذهلة، لتقوم رأسمالية ما بعد الصناعة، التي جعلت العلم نفسه قوة إنتاجية، وفتحت آفاقا جديدة للإنتاج، ووسعت السوق، وصاغت علاقة ذات طابع خاص بين الإنسان والآلة(١).

وإذا كانت «مرونة» الرأسمالية وتلمسها المصلحة، واستفادتها من عطاءات الأيديولوجيات الأخرى، إلى حد ما، بما فيها الشيوعية، قد حمتها من الانهيار، حتى الآن، فإن بعض القيم المحمولة لدى الاشتراكية لم تسقط بعد؛ إذ إن المساواة والعدل الاجتماعي ستظلان غايتين لكل من يبحث عن عالم أفضل بالنسبة للمنسحقين والفقراء، سواء كانوا أفرادا أم دولا، خصوصا في ظل «توحش» الرأسمالية، وتعامل الدول المتقدمة اقتصاديا بطريقة «غير متكافئة» مع الدول النامية والفقيرة، وفي ضوء اتساع الفجوة باستمرار بين الطبقات في كثير من دول العالم. فسقوط الاتحاد السوفيتي، إن كان قد قاد إلى انهيار الأنظمة الشيوعية في أوربا الشرقية، فإن هذا لم يمنع من انتصار كثير من الأحزاب ذات التوجه الاشتراكي في كثير من دول أوربا الغربية. وحركة «العولمة» التي تعد أقصى مراحل الرأسمالية العالمية، حتى هذه اللحظة، تجد من يناهضها، حتى داخل البلدان الرأسمالية نفسها، ويطرح بعض هؤلاء آراء ذات صبغة اشتراكية في كثير من الأحيان.

وقضية تطوير الأيديولوجيا لنفسها كي تتماشى مع الواقع، أو على الأقل تسليمها بضرورة تغيير شيء ما من بنيتها الفكرية وأساليبها، حتى تحافظ على استمرارها، لم تقتصر على الأيديولوجيات الكبرى مثل «الليبرالية» في شقها الاقتصادي الممثل في الرأسمالية، فحسب، بل إن بعض الأيديولوجيات المحدودة أيضا، غيرت فيما بعد بعض اقتناعاتها، كي تقي نفسها من الانقراض، والخروج خارج حركة التاريخ. أما الأيديولوجيات التي وقفت جامدة عند أفكار معينة لم تتعدها، أو لم تجعلها تدخل في

(١) د. فؤاد مرسي، «الرأسمالية تجدد نفسها»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، رقم (١٤٧)، مارس ١٩٩٠، ص: ٧ - ١٢.

جدل حقيقي مع الحياة، بحيث يتم اختبار مقولاتها على الأرض، فلم تفارق الهامش طيلة تاريخها، وتركت القلب لأيديولوجيات أخرى أكثر واقعية.

ويمكن هنا أن نضرب مثالا بالفوضوية أو «اللاسلطوية»، التي تبلورت على يدي المفكرين الفرنسي جوزيف برودون (١٨٠٩ ـ ١٨٦٥)، والروسي ميخائيل باكونين (١٨١٤ ـ ١٨٧٦). فمنذ البداية رفضت الفوضوية السلطة والنظام تماما، ومن ثم لم تقبل أيًّا من أساليب الحكم التي كانت مطروحة آنذاك[١]. والتصور الأول عن «الفوضوي» أنه إنسان متمرد، يرفض المجتمع، ولا يقبل بأوصياء عليه، ويحرر نفسه من كل ما هو مقدس، وينبذ الأشخاص الرسميين، ويَعُدّ الدولة أكثر المفاهيم المسبقة ضررا، وأنها هي التي أعمت الناس طوال العصور. فكل دولة طغيان، وحكم الإنسان للإنسان عبودية، وهو ما يلخصه برودون في قوله: «كل من يضع يده عليّ ليحكمني فهو مغتصب وطاغية... أنا أعلنه خصما لي»[٢]. أما باكونين فيَعُدّ الدولة تجريدا يلتهم حياة الناس، ومقبرة هائلة حيث تسمح كل الطموحات الحقيقية والقوى الحية لبلد بكرم وسعادة لنفسها بأن تدفن باسم ذلك التجريد، ويزعم أن النظام التمثيلي بعيد عن كونه ضمانة للشعب، بل على العكس يخلق ويصون الوجود المستمر لأرستقراطية حاكمة ضد الشعب[٣]. ومن ثم لم يجد باكونين في الاقتراع طريقا لتحرره من قبضة السلطة. لكن برودون اضطر إلى تعديل هذا الموقف، استجابة لمقتضيات الواقع، واندمج في الانتخابات البرلمانية.

من جهة ثانية، وجدت الفوضوية نفسها معبأة لدفع اتهامها بعدم النظام، فوصفت مسلكها بأنه نظام طبيعي حيوي مستقل ذاتيا، يناقض النظام الاصطناعي المفروض فوقيا عبر سلطات الدولة. ثم جاء أحد المفكرين الفوضويين في القرن العشرين، وهو فولاين، ليحاول تطوير فكرة «التنظيم» هذه، منطلقا من اقتناع يقوم على التصدي لما رآها تفسيرات خاطئة، أو على الأغلب أخطاء متعمدة روجها الذين يزعمون أن المفهوم

---

(١) دانييل جورين، «اللاسلطوية: من النظرية إلى التطبيق»، ترجمة: مزاحم الطائي، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة الأولى، ص: ٣٧، ٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ٤٢.

(٣) المرجع السابق، ص: ٤٣ - ٤٥.

التحرري للفوضوية يعني غياب كل تنظيم، فهذا في نظره افتراء تام، لأن الموضوع ليس التنظيم وعدمه إنما يتعلق بوجود مبدأين مختلفين في التنظيم بين الفوضوية وغيرها من الأيديولوجيات السياسية[١].

لكن هذه المحاولات لم تكن تجاري أبدا حركة الواقع أو على الأقل تلاحقها، ولم تكن بالكثافة المطلوبة، ومن ثم ظلت الفوضوية في مرحلة الطوباوية، حيث الحلم بإنسان متحرر من السلطة تماما، بينما كانت أيديولوجيات أخرى أكثر عملية فارتضت بالسلطة، وآمنت أن الدولة ضرورة، وليست شرا لا بد من القضاء عليه كما آمن بعض الفوضويين، وكرست جهدها من أجل منع استبداد هذه السلطة، ابتداء من اكتسابها الشرعية من الشعب عن طريق الانتخابات، وانتهاء بالمساءلة البرلمانية والقضائية للمسؤولين الرسميين، مرورا بتوافر كثير من الحريات العامة للمواطنين.

رابعا: أيديولوجيا حديثة أم منظومة قيم

إذا كان فناء الأيديولوجيا أو انقضاء مفعولها أمرا غير واقعي، وكانت الحاجة إليها «ضرورة»، فإن من الطبيعي أن نبحث عنها، ونتمسك بها. لكن علينا أن نعرف جيدا ما إذا كان ما نحن قابضون عليه ليس فيه ما يضرنا، ويشدنا إلى الوراء. فالأيديولوجيات طالما مارست عنفا رمزيا، وأدت إلى وقوع قهر مادي، وكثيرا ما سوَّغت أخطاء الأنظمة الحاكمة، وأدَّت دورا في تزييف الحقائق، وتخريب الوعي، ولم تَعْدُ كونها «دوجمائية» جامدة، وسجالا خطابيا، وطرحا أسطوريا، لا يصلح حالا، ولا ينهض بواقع، واستبعدت رؤى «الآخر» لتحجر على التفاعل الفكري والاجتماعي الطبيعي، الذي يرقى بالأوضاع. ومن ثم فإن تسليم بعض الناس التام للأيديولوجيا، وقبول وجودها بوجه عام، لا يجب أن يعمينا عن أخطائها الكبيرة، ومشكلاتها بالغة التعقيد، وتجاربها المريرة. ولا يمكن التفكير في بناء «أيديولوجية جديدة» أو إعادة النظر في تصوراتنا الفكرية من أجل صياغة رؤية أنجع، بالقفز على الحقائق المرتبطة بممارسات الأنظمة التي قامت على أساس أيديولوجي صارم، أو دون الاستفادة من من التراكم التاريخي للتجارب الإنسانية مع مختلف الأيديولوجيات.

---

(١) المرجع السابق، ص: ٧٣.

لقد حَدَتْ قراءة الأخطاء التي ترتبت على التطبيق الحرفي المنغلق للأيديولوجيا بكثير من المفكرين في شتى أنحاء العالم إلى تقريظ «نهاية الأيديولوجيا». وفي عالمنا العربي نجد مفكرا مثل محمد عزيز الحبابي ينادي بالبحث عن عالم أفضل، لا يتقيد فيه البشر بإطار فكري محدد وثابت، بل «يتحقق بتعاون الجميع ومن أجل الجميع أو لا يتحقق إطلاقا»[1]، وذلك من خلال رؤية فلسفية أطلق عليها اسم «الغدية» التي هي في نظره «فلسفة جديدة تستسيغ مكتسبات الفكر المعاصر وتتفتح على المستقبل.. لا تخضع لأي نسق مسبق.. وتعتمد على الشك المنهجي الذي يجعلنا نضرب بالوثوقية عرض الحائط سواء كانت في العلوم الإنسانية أم الطبيعية»[2]. وهذه الرؤية إن كانت تريد صياغة الواقع على أسس فكرية جديدة، فإنها، في الوقت ذاته، لا ترضى بوجود «مسبقات» أو «ثوابت».. وهي مسألة تبدو غير واقعية وليست مفيدة؛ فإنسان بلا أدنى ثوابت، حتى لو كانت من صنع ذاته أو من واقع تجربته الضيقة، هو إنسان لم يولد بعد. فالأفضل كما يبدو هو تحديد مبادئ جوهرية وقيم عامة، متسعة الرؤية ومرنة للغاية فيما يرتبط بالأساليب التي يمكن اتباعها من أجل تحقيق الأهداف التي يصبو إليها المجتمع.

إن رؤية فيليب برو التي تقوم في بعض جوانبها على «أيديولوجية مرنة» تبدو أكثر واقعية من طرح الحبابي، الذي يجافي الوثوقية، حتى في العلوم الطبيعية. فالأول يريد للصلب من الأيديولوجيا أن يلين، وأن يوجَد قاسم أيديولوجي مشترك، «حتى وإن ترك عند الحدود للأيديولوجيات المنشقة أو المتطرفة فرصة التعبير عن نفسها من أجل الحفاظ على مظاهر التعددية»[3]. أما الثاني فلا يروق له وجود إطار فكري متكامل للحياة من الأساس، إذ يقول: «إن انقطاع الفلسفة عن التأمل النظري المحض، واكتفاءها بنظرة مجزأة عن الأحداث والأشياء سيجعلها تطأ الأرض، وتتعلم من جديد المشي على الأرجل، حينذاك ستفتح عينيها جيدا على مجموع واقع الإنسان ـ الكل، ولن

(١) د. محمد عزيز الحبابي، «عالم الغد: العالم الثالث يتهم ـ مدخل إلى الغدية»، ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩١، ص: ٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٠٥.

(٣) فيليب برو، مرجع سابق، ص: ٢١٢.

تهمل العلوم الجديدة ولا الحياة الروحية في علاقاتها مع الحكمة والتقدم»[١]. ويقدم سالم يفوت قراءة تبدو مختلفة للغدية، إذ يرى أنها «فلسفة تستوعب مكتسبات التفكير الحديث كما تنفتح على المستقبل من دون أن تنكر الهوية الوطنية، أي فلسفة توجه المستقبل في دروب أخرى غير تلك التي سلكتها الحضارة الغربية حتى اليوم»[٢]. وهذا قد يعني أن الحبابي لم يستطيع أن يتجاوز وجود خصوصيات لدى الشعوب والحضارات، لا يمكن إهمالها أو القفز عليها، حين نعكف على بناء مشروع فكري أو فلسفة تدير حياتنا بشكل أفضل مما هي عليه في الوقت الراهن.

* * *

لكن ما سبق يبين أن هناك نزعة نحو «الطروحات المحدودة» التي تعالج كل مشكلة على حدة، وتلبي ما يطلبه المجتمع خطوة خطوة، في صيغة عملية سريعة. وهذا يعني القطيعة مع الأيديولوجيا بتصوراتها المعهودة، تمهيدا لما يسميه ألفن توفلر «أيديولوجيات المستقبل الجديدة والكاملة»، ومن ثم يدعو إلى دراسة ميكروسكوبية للمسلمات التي نتمسك بها بصرامة شديدة، فربما نكتشف يوما أنها لم تعد ملائمة للواقع الذي هو في طور الولادة. وتلك الدعوة تعني ضرورة وجود جدل لا يتوقف مع الواقع بحيث يتم تطوير ما ينهض به بشكل مستمر، الأمر الذي يفرض التحرر من التزامات أيديولوجية بعينها. وهنا يقول توفلر: «سواء كان انحيازنا لمبادئ حرية السوق الرأسمالية أو للماركسية، كما رأينا تطبيقها حتى الآن، أو درسنا الليبرالية ودولة العناية الإلهية، أو العقائد التقليدية الرامية إلى تطوير العالم الثالث، فإن كل هذه العقائد تبدو لنا أكثر فأكثر غير واقعية بقدر ما تتجاوز الأحداث صياغتنا النظرية بسرعة»[٣].

وإذا كانت الأيديولوجيات في نظر توفلر «غير واقعية» لأن الأحداث تتجاوزها، ولا يمكن لتصوراتها النظرية أن تلاحق ما يجري فإن تشوارز ينادي بـ«أيديولوجيات

---

(١) الحبابي، مرجع سابق، ص: ٢٠٥.

(٢) د. سالم يفوت، «الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي»، في مجموعة باحثين، «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية، ١٩٨٧، ص: ٢٨٩.

(٣) ألفن توفلر، «وعود المستقبل»، ترجمة: فارس عصوب، (بيروت: دار المروج)، ١٩٨٦، ص: ٩١.

حديثة»، تتطور بشكل مستمر، وتكون أكثر مرونة لتتماشى مع التغيرات المتلاحقة في عالمنا المعاصر(١). في حين يقترح سمير أمين «أيديولوجية عالمية الطابع»، خلقت الرأسمالية حاجة ماسة إليها، ويرى أن لهذه الحاجة وجهين: الأول يرتبط بمستوى التحليل العلمي للمجتمع، من أجل كشف القوانين العامة التي تحكم تطورات المجتمعات البشرية. والثاني يتعلق بمستوى المشروع الاجتماعي المطلوب، الذي ينبغي أن يكون موجها إلى شعوب العالم كافة، ويتجاوز الحدود التاريخية للرأسمالية، حيث تناقض الأوضاع وتضارب المصالح بين دول المركز ودول الأطراف(٢).

وتجاوز البعض هذه الهواجس بالحديث عن «إنسان عالمي» و«حكومة عالمية»، حيث إن الأول هو «مواطن متحرر من الشوفينية ومساوئها، مؤمن بإنسانيته، التي تسبق أي إيمان آخر، ولا يجد تناقضا بين ولائه للإنسانية وانتمائه إلى جماعة قومية أو دينية أو إثنية.. يؤمن بالسلام والتسامح والمسالمة على اختلاف أشكالها.. يرفض مقولة الحرب العادلة، ويؤمن بأن الإنسان مخلوق مرن»(٣). وأنه إذا آمن الإنسان بالقيم والأفكار السابقة سيكون الطريق أمام وجود «المواطن العالمي» ممهدا. أما الثانية فتتمثل في «سلطة دولية فاعلة تحول دون تطور النزاعات إلى حروب، وتفض الخلافات قبل استفحالها»(٤)، وتسمح بقيام عالم بلا حدود(٥). وهذا التصور إن كان لا يزال ضربا من الطوباوية فإنه يريد إزاحة الأيديولوجيات المتصارعة أو المتنافسة لحساب «أيديولوجية عالمية» تقف على ساقين، الأول هو مواطن يستمد هويته من العالم برمته، والثاني يتمثل في إدارة تسير دفة الأمور في الأرض بأسرها.

---

(١) John Schwarz Mantel ,Op Cit, p: 187. مرجع سابق

(٢) د. سمير أمين، «بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر»، (بيروت: دار الفارابي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٠»، ص: ١٥٥.

(٣) فضيل أبو النصر، «الإنسان العالمي: العولمة والعالمية والنظام العالمي»، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام)، الطبعة الأولى، ٢٠٠١، ص: ١٣٣/ ١٣٤.

(٤) المرجع السابق، ص: ١٣٥.

(٥) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر:

L. Ali Khan, The Extinction of Nation- States: A World Without Borders, The Hague/ London/ Boston, Kluwer Law International, 1996.

لكن هذا التصور متسع إلى درجة «الخيالية»، وتحقيقه على الأرض يبدو صعب المنال، إن لم يكن مستحيلا في ظل حديث عن «تصادم حضاري» أو علاقات دولية قائمة على منطقي «المصلحة» و»القوة» دون غيرهما، وقانون دولي مغيب أو يعمل في صالح القوى الكبرى، وتعددية واسعة في اللغات والأديان والأعراق والثقافات والطبائع. وبدلا من ذلك أو ترشيدا لهذا الطرح، يقدم طارق البشري مفهومه للإنسانية، ليعطي هذا التصور طابعا عمليا وواقعيا، فيقول: «الإنسانية المنشودة هي إنسانية المساواة بين المواطنين في كل أمة، وبين الأمم كافة. وهي إنسانية الإحياء الحضاري، لذوي الحضارات في العالم أجمع.. وإنسانية الاستقلال والسيطرة على الذات. فإذا ضربت علينا ألوان من الإنسانية تنبني على حساب وجودنا بوصفنا جماعة حضارية وسياسية مستقلة ومتميزة، فلن نكون إنسانيين بهذا المعنى. وإذا كان التطور يرفضني كجماعة، فلست من أنصار التطور. وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة، فإني لمن الرجعيين»[١]. وهذه الرؤية تؤكد على الخصوصية المتفاعلة مع العطاء الحضاري للآخر، ترفض التذويب باسم «إنسانية جامعة»، وفي الوقت ذاته لا ترضى بما يطرحه «الانعزاليون» الذين يبنون تصوراتهم على خصومة هذا الآخر، أو اتهامه بأنه يحيك المؤامرة تلو الأخرى علينا، ليمنعنا من أن نتقدم.

* * *

إن من الواضح أنه إذا كان من الصعب دفن الأيديولوجيا، وإذا كانت الأيديولوجيات التي عرفها العالم حتى الآن لم تنجح في إسعاد البشرية ورفاهها، فإن الوصول إلى «أيديولوجيا حديثة» يرتضيها الجميع، قد تحقق هذه السعادة وتلك الرفاهية كما يدعي البعض، أمر غير يسير، بل غير مطلوب في نظر كثيرين. فالتمسك بالخصوصية النابع من إحساس قوي بالهوية لا يزال يلزم مجتمعات كثيرة، فحتى في أكثر هذه المجتمعات تلمسا لطريق الحداثة، نجد القريحة الشعبية لا تزال حريصة على إنتاج فلكلورها، ووضعه في وجه أي تيار يريد أن يجرف هذه المواريث والتقاليد.

---

(١) طارق البشري، «تعقيب على بحث لجوزيف مغيزل بعنوان: الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية»، في «القومية العربية والإسلام»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص: ٣٩٣.

كما أن مصطلح أيديولوجيا نفسه يستعمله البعض في هذه الآونة للحديث عن «شيء كريه»، يفسد ولا يصلح، ويشد إلى الخلف ولا يدفع إلى الأمام، ويقود إلى ممارسة سلوك عنيف وعدواني[1]. لكن حتى أولئك الذين يكرهون الأيديولوجيا، فإن كراهيتهم هذه حين تنتظم في أفكار محددة، ينتمون إليها، ويدافعون عن اعتناقها، ويبررون بها الظواهر والوقائع والسلوكيات، فإنهم يقعون تحت طائلة أيديولوجية، حتى لو كانوا لا يشعرون بذلك. ليس هذا فحسب، بل إن إيديولوجيتهم هذه تبدو ممقوتة بالنسبة لأعدائهم، تماما كما هم يمقتون الأيديولوجيات التي تدفع إلى الصراع ضدهم، أو العمل على عكس ما تقتضي مصالحهم.

وإذا كان الفرار من الأيديولوجيا صعبا، في نظر كثيرين، فإن البديل هو تفكيك أبنيتها، بحيث ننزع عنها بعض الأوهام، مثل الحديث عن ارتباطها بالطبيعة البشرية، والادعاء بعلميتها التامة، واستخدامها في تسويغ حتى أكثر الأخطاء فداحة، وجمودها عند نقاط محددة لا تفارقها بدعوى التمسك بالجوهر. عند هذا الحد ستنجلي «الأيديولوجيا» وتتخلص من شوائبها الكثيرة، لتؤول في النهاية إلى «منظومة» من القيم السياسية، تختلف من أيديولوجية إلى أخرى.

ويبدو أن هذا الاتجاه سيتعزز، بثقة وتمهل، خلال العقود القادمة، بعد أن عجزت الأيديولوجيات والنظريات عن تفسير كثير من الأحداث الكبرى التي شهدها العالم، مثل تفكك إمبراطورية بحجم الاتحاد السوفيتي، وانتشار التطلعات القومية، والحركات الانفصالية، وصعود حركة الإحياء الديني، ليس في الإسلام فحسب، بل وفي كثير من الأديان، وتمسك البعض بذاتهم الثقافية في مواجهة العولمة، وانتقال

---

(١) يمكن أن نضرب مثالا على ذلك بالخطاب الذي أدلى به الرئيس الأمريكي، جورج بوش (الابن) عقب التفجيرات التي شهدتها الولايات المتحدة الأمريكية في الحادي عشر من شهر سبتمبر عام ٢٠٠١، حيث استعمل لفظ الأيديولوجيا ليشير إلى أمر ممقوت بالنسبة للعقلية الأمريكية، وذلك حين أطلق على الأفكار التي يتبناها أسامة بن لادن و«تنظيم القاعدة» الذي يتزعمه بأنها «أيديولوجيا دموية»، مسترجعا صراع الولايات المتحدة مع الأيديولوجيات الأخرى، مثل الشيوعية والفاشية والنازية. انظر في هذا الصدد: .Washington Post, What to Fight For, 23/ 9/ 2001

أنظمة سياسية عديدة من التسلطية إلى الديمقراطية[١]. فأولئك الموزَّعون بين التمسك بمبادئ تحكم سير حياتهم والاعتراف بها في الأيديولوجيا من مثالب سيجدون ضالتهم في اعتناق نسق من القيم، يتكئون عليه في سيرهم، ويحددون على أساسه أهدافهم، وينسجون في ظله آمالهم، وهم يضمنون أنهم لا يتخبطون بلا هدى. إن هناك «ثورة قيمية» تبدو واضحة المعالم، حيث الانتقال من القيم المادية إلى القيم المعنوية، وهو ما يتجلى في الانشغال بموضوع البيئة، ونوعية الحياة التي نعيشها، إلى جانب حركتي الإحياء القومي والديني، وأخيرا الثورة الفكرية التي يمكن لمسها في الانتقال من مرحلة الحداثة إلى ما بعد الحداثة[٢]. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، بعد أكثر من قرن من تراجع مكانة الدين في المجتمعات الصناعية المتقدمة وزوال دور الفلسفة في حياة البشر في تلك المجتمعات، عادت الأصولية المسيحية الكاثوليكية على يد البابا يوحنا الثالث والعشرين، لتفرض وجودها على المجتمع الأوربي، واكبتها صحوة أصولية مسيحية بروتستانتية في الولايات المتحدة الأمريكية، خصوصا في عهد الرئيس رونالد ريجان، في حين ظلت الأصولية اليهودية حاضرة. كما عادت الفلسفة إلى طرح تساؤلاتها الأولى، عن الإنسان والعالم والحياة والزمان والوجود والتاريخ[٣]. أما الشرق فقد استمر في تمسكه بالقيم الروحية، بل رأى أن ذلك مصدر تميزه، وعول على هذه المسألة في أن تساعده في استعادة نهضته، ومن ثم ريادته الحضارية.

وتزامنت هذه الثورة القيمية، مع ثورة في مناهج البحث العلمي بالعلوم الإنسانية رصدت ارتقاء القيم، بشكل عام، في سلم بعض الرؤى الإنسانية لتصل إلى درجة المثال، وتصبح ضابطا قويا يحكم كثيرا من سلوك البشر، ويحدد تصرفاتهم في مختلف المواقف، ويعين اتجاهاتهم حيال القضايا المطروحة في واقعهم. ولأن العلم لا يقف مكتوف الأيدي أمام الظواهر، خضعت القيم للدراسة العلمية التي تسعى لقياسها

---

(١) السيد يس (محرر)، «نحو تأسيس نظام عربي جديد»، (عمان: منتدى الفكر العربي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢، ص: ٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٣.

(٣) د. أنور عبد الملك، «تغيير العالم»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٩٥)، نوفمبر ١٩٨٥، ص: ١٣٥ - ١٤٥.

في ضوء الممارسات الحياتية للناس. وقد قطع علماء النفس والتربية والاجتماع، على وجه الخصوص، شوطا بالغا على هذا الدرب، وحددوا **عدة طرق لقياس القيم، أولها:** استخدام الاتجاهات والاهتمامات للدلالة على قيم معينة، وذلك من منطلق أن استجابة الفرد للمواقف تعكس ما يتمثله من قيم. **وثانيها:** استخدام الأنشطة والسلوك، بحُسبان أن القيم التي يتبناها الأفراد تظهر في سلوكهم واختياراتهم. **وثالثها:** دمج هذين المؤشرين معا للحصول على أقصى فاعلية ممكنة في قياس القيم. **ورابعها:** قياس القيم من خلال التصريح المباشر بها، أي ظهورها دون مواربة في حديث الأفراد(١).

ولم يقتصر تأثير البحث العلمي على «القيم» في مجال فحصها دراسيا فقط، بل أمدنا العلم بقيم حياتية جديدة، بات التمسك بها ضرورة لبعث ما هو متاح من قدراتنا الكامنة. كما أمدتنا فلسفة العلوم بإمكانية بناء «منظومة قيم»، بوصفها مجموعة من العناصر (القيم) المترابطة، التي يعد التوافق بينها ضروريا لإعادة إنتاج المجموع (نسق قيمي). وقد يسَّر التداخل بين القيم هذه المهمة. فعلى سبيل المثال نجد أن «قيمة الحرية تتقاطع مع نسيج قيم أخرى، فمن العسير أن نفصل بين الحرية والمساواة، وأي محاولة للسير في هذا الاتجاه تقود إلى المجهول، إذ إن هاتين القيمتين يجب أن يرتبطا ويتعايشا جنبا إلى جنب.. وفي الحقيقة فإن الحرية يجب أن تتضافر مع المساواة، وكذلك العدالة، لتشكل هذه القيم الدعامة الأساسية للنظام الديمقراطي»(٢). والفصل بين هذه القيم هو في الحقيقة فعل متعسف يهدف إلى الانتصار لأيديولوجيا بعينها، وليس للعمل من أجل مصلحة المجتمع. فالاشتراكيون رفعوا من منزلة «المساواة» لتعلو لديهم على الحرية والعدل القانوني والسياسي، والليبراليون انتصروا لـ«الحرية» على حساب المساواة والعدل، والإسلاميون يؤكدون أن «العدالة» هي جوهر الدين الخاتم، وبذلك تتقدم عندهم على الحرية والمساواة.

لكن التجربة الإنسانية أثبتت أن التركيز على قيمة واحدة وإهمال بقية القيم المحورية (العدالة ـ الحرية ـ المساواة)، يؤدي إلى التدهور الاجتماعي. فحين جعلت الاشتراكية

---

(١) د. ضياء زاهر، «القيم في العملية التربوية"، (القاهرة: مؤسسة الخليج العربي)، ١٩٨٨، ص: ١٧ - ٢١.
(٢) Anthony Quinton, Editor, Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 10th Edition, 1991.p: 127.

الخبز قبل الحرية، واختزلت الحرية في جانبها المادي فقط، انتهى الحال بالأنظمة التي طبقتها في تعسف إلى السقوط، وبات على المتمسكين بها أن يعيدوا النظر في موقفهم من الحرية والعدل السياسي والقانوني. أما الليبرالية، وكما سبق الذكر، فلم تهمل المساواة والعدل تماما، فقننت «الضمان الاجتماعي» وأعلت من شأن القضاء، وطبقت مبادئ العدل السياسي مع مواطنيها، وكفلت حدا ما من تكافؤ الفرص، ولذا فإنها لا تزال قادرة على الاستمرار وجذب الأنصار.

ويقود استعراض مفهوم هذه القيم إلى اكتشاف ما بينها من علاقات خفية وظاهرة، وارتباطات في الفكر والممارسة، بحيث يصعب الاعتماد على واحدة فقط في تسيير المجتمعات الإنسانية: **فالحرية «مفهوم سياسي واقتصادي وفلسفي وأخلاقي عام ومجرد، ذو مدلولات متعددة ومتشعبة،** كل مدلول منها يحتاج إلى مستوى معين من التحديد والتعريف»[1]. ومن ثم فإن هذا المفهوم مفتوح على مصراعيه أمام العدالة والمساواة. فإذا كانت «الحرية السلبية»، لا تتعدى غياب القيود وانتفاء الإكراه المادي والمعنوي، فإن «الحرية الإيجابية» تعني حصول الفرد على حقوقه وامتيازاته، وهذا لن يتم إلا في ظل العدل القانوني بشتى صوره. وحتى يكون الإنسان حرا فلا بد من توافر شروط معينة مثل التعليم والثقافة[2]، إذ إن الجاهل، لا يستطيع أن يتخذ قرارات مستقلة، خاصة في البلدان التي يمارس فيها الإعلام الرسمي كذبا منظما. كما أن الشخص الذي يعاني من العوز المادي لا يمكن أن يكون حرا، لأنه أيضا لا يستطيع أن يتخذ قراره بمحض إرادته، ولذا تتطلب الحرية حدا معينا من الكفاية المادية.. بل إن هناك علاقة طردية بين قيمتي «الحرية» و«الكفاية»، حيث إن «حرية الفرد تزداد حين تزيد فرص إشباع حاجاته»[3]. وقد كان الإسلام واضحا في هذه النقطة تماما حين أقام مبدأ الحرية على

(١) د. عبدالوهاب الكيالي (مشرف)، «موسوعة السياسة»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨١، الجزء الثاني، ص: ٢٤٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٢٤٤.

(٣) د. كريم يوسف أحمد كشاكش، «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة»، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، ١٩٨٧، ص: ٣٢.

دعامتين أساسيتين، أولاهما، تأمين الإنسان من الجوع وثانيهما، تأمينه من الخوف[١]. وهنا نجد أنفسنا، مرة أخرى، وجها لوجه أمام قيمتي العدالة الاجتماعية والمساواة.

أما **العدالة فإنها تقوم في شقها التبادلي على المساواة المطلقة**، بشكلها الرياضي البحت، **في حين تقوم في شقها التوزيعي على مبدإ الاستحقاق والجدارة**، أي أن يحصل كل فرد على ما يستحقه وفق إمكاناته واستعداداته وظروفه[٢]. وهذا لن يتحقق إلا في ظل المساواة في تكافؤ الفرص، والحرية في أن يختار الإنسان المسلك الذي يريد في الحياة، وإلا يصعب التعامل السليم مع إمكاناته لتوظيفها في المكان المناسب. وإذا كانت العدالة من الناحية التطبيقية ذات معنى قانوني، يدور حول نزاهة القضاء، فإنها أخذت في الوقت ذاته معنى اجتماعيا، يتماس مع المساواة في مبدإ تكافؤ الفرص، ويمتد إلى منع التظالم البشري، الذي يحول دون وجود توازن اجتماعي، أو توفير احتياجات الإنسان الضرورية، من غذاء وإيواء ودواء..إلخ، وحق الإنسان في التأمين ضد مختلف الأخطار التي تهدد حياته، وضد العجز والشيخوخة والبطالة، أي حقه في العيش الكريم اللائق بإنسانيته.

ويرتبط العدل السياسي بوجود الحرية، فهو يقتضي وجود ترتيب اجتماعي تقره السلطة الحاكمة يعترف لكل ذي حق بحقه، ويتيح له أن يتمتع به، وأن يقوم بالواجب المصاحب له[٣].. أي أنه يقوم على نزاهة «العقد الاجتماعي» بين الحكام والمحكومين، والذي يفرض وضع المسؤولين في خدمة الشعب، وخضوع الجميع لسلطان القانون، شريطة أن يكون هذا القانون معبرا عن مصلحة المجتمع الحقيقية، وليس مفصلا حسب مقاس طبقة أو فئة اجتماعية معينة، كما هو الحال في كثير من القوانين، التي تنظم الحياة الاجتماعية، وبخاصة المتعلقة بالسلطة، في كثير من دول العالم الثالث. ومن الضروري

---

(١) د. أحمد جلال حماد، «حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدإ المشروعية: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام»، الطبعة الأولي، ١٩٨٧، ص: ٩٢، ٩٣.

(٢) جون ستيورات ميل، «أسس الليبرالية السياسية»، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، د. ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، ١٩٩٦، ص: ١٩.

(٣) د. ناصيف نصار، «منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر»، (بيروت: دار أمواج)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ٢٣٧/ ٢٣٨.

أن تكون هناك حرية حتى نضمن استمرار هذا الترتيب، فهي تمكننا من التصدي لأي محاولة للانقضاض عليه، سواء من خلال الانتقاد العلني المرتبط بحرية التعبير، إلى التضاغط المؤسسي المتعلق بحرية تشكيل الأحزاب السياسية والهيئات والجمعيات الثقافية والاجتماعية، أو حتى العمل الاحتجاجي الممثل في حرية تنظيم المظاهرات. بل أكثر من ذلك فإن الدعوة إلى أن يسود العدل ساحات الحرب، الأمر الذي تجسد في مفهوم «الحرب العادلة» التي تنبع من «القانون الدولي الإنساني» الهادف إلى حماية المتضررين من النزاعات المسلحة[1]، تنبع في جزء منها من الإيمان بضرورة عدم الاعتداء على حرية الشعوب، الأمر الذي يتجلى في جانب منه في مفهوم سيادة الدول، أي حريتها في اختيار النظام السياسي الذي يرتضيه شعبها، وينهض بواقعها.

والمساواة قيمة مهمة في حياة النظام الديمقراطي، ومن ثم تتقاطع مع قيمة الحرية.. «ففي حال انحدار مبدإ المساواة بشكل طبيعي من إيمان بالكرامة الإنسانية، وحين يكون حصيلة للاحترام المطلق للاستحقاق الإنساني، يصبح أمرا كافيا لإيجاد الديمقراطية»[2]. كما تتشابك المساواة مع العدالة ببعديها القانوني والاجتماعي. فالجانب القانوني نجده في أن المساواة تتطلب وجود حالة من التماثل بين أفراد المجتمع أمام القانون، بغض النظر عن الميلاد أو الطبقة الاجتماعية أو العقيدة الدينية أو الثروة أو الجنس أو المهنة. فالتساوي بين الناس يجب أن يكون في الحقوق والواجبات الإنسانية أمام القانون الذي يضبط حركة المجتمع، ويقوم على التوازن أو التراضي بين أعضاء الجماعة كافة، ويخلص لتحقيق مصلحتهم من دون تمييز. أما الجانب الاجتماعي فإنه يرتبط بالمساواة المادية، حيث يرى البعض أن تحقيق المساواة بشكل مطلق، أو طريقة رياضية بحتة، يضر بقيم الحرية والعدالة والإنجاز، ويتعارض مع مبدإ التدرج[3]،

---

(١) انظر في هذا الشأن:

عامر الزمالي، «مدخل إلى القانون الدولي الإنساني»، (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان ـ اللجنة الدولية للصليب الأحمر)، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

(٢) Dorothy Lee, Freedom and Culture: Essays, Prentice – Hall, INC, 1959, p: 39.

(٣) د. نوال سليمان رمضان، «التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصري»، (القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)، ١٩٩٢، ص: ٦٦.

الذي يبدو أنه يشكل قانونا طبيعيا لحياة البشر؛ إذ ليس من العدل أن يتساوى الناس في العائد أو المكافأة المادية، رغم تفاوت جهودهم وعطائهم الناجم عن اختلاف قدراتهم واستعداداتهم الطبيعية، كالصحة والذكاء والاتزان العاطفي. وفي المقابل يرى البعض أن عدم تساوي البشر في الخصائص الطبيعية، قد يكون مجرد نتيجة لعدم توافر المساواة الاجتماعية؛ «فالصحة المعتلة مثلا تنشأ عن سوء التغذية، ويكون الذكاء المتدني مجرد انعكاس لأمية أسرة فقيرة»[1].

* * *

وهذا التداخل، أو وجود نقاط التقاء، بين القيم الثلاث الأساسية، العدالة والحرية والمساواة، يجعل من الممكن أن نتحدث عن «منظومة قيم»، تاركين وراء ظهورنا الجدل العقيم حول وجود تناقض بين هذه القيم الثلاث، على وجه الخصوص. فالقول بالتناقض راجع، كما سبق الذكر، إلى صراع الأيديولوجيات وتنافس الحضارات أكثر من كونه حقيقة واقعية. وإذا كانت الممارسة قد زكت في كثير من الأحيان الادعاء بالتناقض التام، أو التصادم الحتمي عند التطبيق، فإن هذا كان لخدمة الأنظمة الحاكمة، وليس لمصلحة الجماهير. ومما يساعد على تصور هذه المنظومة أن مفاهيم الحرية والعدالة والمساواة، وإن كانت ذات معنى ومضمون تاريخي متغير، الأمر الذي يجعلها مفاهيم نسبية، فإنها في ذاتها دائمة الحضور في التاريخ البشري، رغم تغير هذا المضمون، مما يجعلها تكتسب صفة الإطلاقية[2]. وهنا تنازعت مدرستان حول «القيمة» الأولى للبراجماتيين والوضعيين والوضعيين المناطقة، والثانية للمثاليين العقليين. وقابلت الأولى بين مفهومي القيمة والحقيقة على أساس أن الحقيقة هي أمر يقره العقل.. أما القيمة فهي صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأهداف والغايات والتوجهات، الأمر الذي لا يجعلها ثابتة وراسخة كما هو الحال بالنسبة للحقيقة، بل تختلف باختلاف من يصدر الحكم، وتفاوت الظروف والملابسات التي يصدر فيها. أما أتباع المدرسة الثانية

(١) جلين تيندر، «الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية»، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة العالمية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣، ص: ٨٥.

(٢) د. تركي الحمد، «عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري»، (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص: ١٢٥.

فقد عارضوا هذه النظرة للقيمة، لأنها تجعلها ذات طابع شخصي خال من الموضوعية، وأكدوا، على النقيض من ذلك، أن القيمة صفة عينية كامنة في طبيعة الأقوال (المعرفة)، والأفعال (الأخلاق)، والأشياء (الفنون)[(١)].

لكن التشكيك في موضوعية القيم ورسوخها ستترتب عليه عواقب وخيمة بالنسبة للمجتمعات، الأمر الذي جعل بعض المفكرين (على الرغم من أنهم يؤمنون بعدم ثبات القيم، ومن ثم عدم قدرتها على إطلاق أحكام موضوعية) يطالبون بأن تكون القيم ملزمة للجميع من أجل حياة محترمة[(٢)]. كما أن صفة الثبات نفسها قد تكون سلبية حين تتحول إلى جمود، وهي الآفة التي أصيبت بها كثير من الأيديولوجيات فتنحت جانبا في معترك التاريخ. كما أن تغير القيم نجد فيه «مرونة» تفتقدها الأيديولوجيات، وفي الوقت نفسه فإن هذه المرونة، مهما كانت درجتها، لا تمنع من التفكير في نسج منظومة قيم، قد تختلف من مجتمع إلى آخر، حسب أوضاعه وظروفه وإرثه الثقافي، لكن وجودها يبقى مهما له كإطار يحكم حركته السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

فطبقا لمدرسة «الجواهر الأصلية» أو «المدرسة الكنهية»، التي تصبو إلى ربط الظواهر الاجتماعية المشتتة، كما يقول سمير أمين، نستطيع «ربط مجموعة قيم يمكن أن نسميها مرجعية باقتراحات تخص المؤسسات والآليات المجتمعية التي تلائمها. وقد تكون هذه القيم المرجعية مستنتجة من نظريات أنثروبولوجية، أو مستدرجة من تحليل واقع منظومة تاريخية معينة (وهي فرضية ماركسية)، أو ناتج تأويل معين لعقيدة دينية. وقد تكون هذه القيم أبدية الطابع في بعض النظريات، أو قابلة للتطوير، أي مطلوبة في عصر ولو لم تكن مطلوبة في العصور السابقة»[(٣)]. ولا يعني هذا أن نسق القيم المراد تكوينه يضم قيما إما ذات طابع أبدي، وإما تلك التي تتمتع بمرونة في الزمان والمكان، إنما النسق قد يجمع بين هذين النوعين من القيم، وذلك أمر طبيعي، بل حيوي، حتى يكون هذا النسق أكثر واقعية، ومن ثم أكثر فاعلية عند تطبيقه.

(١) د. محمد محمود ربيع، ود. إسماعيل صبري مقلد، «موسوعة العلوم السياسية»، مرجع سابق، ص: ٣٠٢.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٠٣.

(٣) د. سمير أمين، «في مواجهة أزمة عصرنا»، مرجع سابق، ص: ١٧٤.

وللوصول إلى هذا الهدف فإن طريقة تكوين هذا النسق، يجب أن تعتمد على التوفيق وليس التلفيق، فالأول يعني جمع ما يتوافق من مؤشرات القيم ومظاهرها، وتتسق جزئياته في كل لا يتناقض نظريا ولا يتصادم واقعيا، بحيث يشكل إطارا فكريا فلسفيا، ينهض بالإنسان والمجتمع. أما الثاني فيقوم على إجبار المتنافر على التجاور في إطار لا تتفاعل جزئياته، ولا تتسق نظريا، وبالتالي لا تثبت عند التطبيق.

وصياغة نسق قيمي، لا تعني أننا بعيدون تماما عن الطرح الأيديولوجي، إذ إن أي أيديولوجية، وكما سبق الشرح، تتكئ على قيم ما، لكن القيم المتضافرة، تبدو نظريا أكثر قدرة على تجاوز العثرات التي لم تتمكن الأيديولوجية من إقالتها، لأنها قادرة على التخلص من أوهام الأيديولوجية ودوجمائيتها، وتمتلك من المرونة، والتفاعل مع معطيات الأزمنة والأمكنة، ما يجعلها تستطيع أن تتجدد باستمرار، علاوة على أنها تتمتع بسمتين رئيستين تزيدانها منعة وقوة وقدرة على التأثير: الأولى، هي قدرتها على الانتشار الواسع لأن كثيرا منها هو إفراز الجماهير، على العكس من الأيديولوجيات صنيعة النخب. والثانية تتمثل في أنها تضرب بجذورها في عمق طبقات عميقة من التاريخ الاجتماعي.

وهذا يتطلب، حين نقدم على صياغة نسق قيمي يصلح للنهوض بواقعنا، أن يكون المجتمع بتاريخه وظروفه وسماته حاضرا بشدة، وفي الوقت ذاته يكون العقل منفتحا على عطاء المجتمعات الأخرى، وبخاصة تلك التي قطعت شوطا على طريق الحداثة السياسية والاجتماعية. كما يفترض أن يناط تكوين هذا النسق بنخبة متنوعة الخلفيات الفكرية والاجتماعية ومتماسة مع نبض الجمهور العام، تضم الساسة وعلماء الاجتماع والفلسفة والاقتصاد والقانون والتاريخ ورجال الدين والأدباء ورموز المجتمع المدني.

الفصل الثالث

العقل المقاوم

طرق تفكير تلائم واقعنا

في زحام الاهتمام بالمقاومة، شكلا وموضوعا، أنتج البعض رؤى ومقولات وتصورات حول السياق الذي يحيط بها، والذي يعني في الأساس توافر الشروط الاجتماعية للفعل المقاوم، والتي تتحقق حين يحتضن المجتمع المقاومين، أو يتحول هو في لحظة تاريخية ما إلى «جماعة مقاومة».. ويعني أيضا وجود اقتصاد يتمتع بدرجة من الاستقلالية، ويقف على دعائم متينة من الرشد والترشيد، بما يقي الجماعة المقاومة من ذل العوز والاحتياج، ويحفظها من الانكسار والاستسلام.

لكن هذا الاهتمام لم يمتد بقدر كاف ومباشر إلى قضية «المنهج المقاوم»، التي تعني في المقام الأول امتلاك القدرة على التفكير المختلف، الذي يتسم بالتجدد ولا يقع في فخ النمطية أو التقليدية. فالمقاوم إن لم يحز مسلكا معرفيا مغايرا لما يجري في مجتمعه فلن يكون بوسعه أن يتشرب فكرة المقاومة ومقاصدها وغاياتها. وحتى إن انخرط في المقاومة من دون اقتناع بهذا المسلك المغاير، فإن فرص استمراره فيها قد تتضاءل إن قست الظروف، وترسُّخ إيمانه بها قد يتزعزع إن لم يأت النصر سريعا، أو وقعت نكسات في الطريق.

إن المقاومة في أصلها «فكرة» تختمر وتستنهض الهمم، فتتسابق الأيدي إلى البناء والتعمير، وإلى حمل السلاح في وجه المعتدين. ولأنها فكرة فهي من حيث المضمون

منظومة من القيم النبيلة أو الإيجابية، لا تسقط على رؤوس الناس من عل، ولا تنبتها الأرض كالحشائش البرية، لكنها «عملية» تأتي نتيجة إشغال الذهن وإيقاظ المشاعر في اتجاه تحقيق هذه المنظومة. وتتضافر كل الموجودات أو المعطيات المتاحة في أثناء جريان هذه العملية، فتمتزج تعاليم السماء السامية بتاريخ وقائع البطولة والفداء ومتطلبات اللحظة الراهنة من أمن البلد ومصالحه، وحاجة الفرد إلى الشعور بالكرامة، واقتناعه بضرورة الذود عن العرض والشرف.

وهذه العملية يجب ألا تكون عشوائية، وألا تدور في فراغ، بل تستند إلى **ركائز واضحة المعالم من طرق التفكير وأساليبه:**

أولاها الاعتقاد الجازم في أن أول خطوة نحو حمل السلاح هي امتلاك أسلوب للتفكير، يتمتع بالمرونة على مستوى التفاصيل والجزئيات وثبات ووضوح في التصور العام الكلي. وهذا الأسلوب يكون بمثابة الحبل السُّري الذي يغذي فكرة المقاومة، ويحصنها ضد التراجع، فإن تراجعت فيحصنها ضد الموت، ويبقي في أحلك ساعات اليأس على بذرتها سليمة، حتى تنضج الظروف فتعود المقاومة إلى ممارسة فعلها النبيل.

وثاني هذه الركائز هي عدم التخلي عن «المثال» من دون إهمال الواقع أو نسيانه والقفز على حاله ومآله. فتفكير المقاوم إن خضع لما يجري واستسلم لما يدور ما تمكن من أن يسمو على الصغائر، ويؤمن بالتغيير، ويعتقد في أن الغد أفضل من اليوم، وأن النصر آت في نهاية المطاف، ليس فقط بمعنى قهر العدو وإجباره على الاستسلام أو دفعه إلى الانهيار، بل حتى بعدم تمكينه من تحقيق أهدافه، مهما صغرت درجتها أو بهت لونها. ويلملم المقاوم كل العناصر التي تزكي هذا المدخل الفكري، حتى تزيده صلابة وصمودا، من دون أن يقع في فخ الأوهام والالتباسات التي تصيب أصحاب الأفكار الجامدة، والأيديولوجيات المحنطة.

أما **الركيزة الثالثة** فتقوم على إيمان المقاوم بضرورة الاستفادة من المداخل والاقترابات والمناهج الفكرية المتاحة والسائدة، سواء التي أبدعها المجتمع الذي يعيش فيه المقاومون، أو أنتجها المجتمع الخارجي، بما في ذلك مجتمع العدو نفسه. فالمقاومة تخطئ حين تشعر بالامتلاء أو الاستغناء عما لدى الآخرين من أفكار تمتد من التكتيكات إلى الإستراتيجيات.

إن للمقاومة أشكالا عدة، منها العسكري، ومنها السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وإن من الإنصاف أن نُقَدِّر أن البحث عن منهج فكري ملائم لقضايانا، واقتراب علمي مناسب لدراسة مشكلاتنا، وكشف التحيز ضدنا في مناهج الآخرين، هو من ألوان المقاومة، التي لا تقل أهمية عن أشكالها الأخرى.

أولا: المشكلة وأسس التعامل معها

يعتقد المتعجلون والمغرضون من علمائنا وباحثينا أن مناهج العلوم الإنسانية وأدواتها الإجرائية والتجريبية هي «إرث بشري مشترك» على الإطلاق، ولا ينبغي علينا إلا أن نصاع لمقولاته، ونذعن لأساليبه، ولا نضيع وقتا في تفنيده أو الجدل حوله، خصوصا إن كنا عاجزين عن الإتيان بمثله أو غيره.

ولدى هؤلاء ولع شديد بكل الاقترابات والنماذج الإرشادية والطرق البحثية التي أبدعها الغرب في السياسة والاجتماع والاقتصاد والأدب وعلم النفس والفلسفة... إلخ. ولدى هؤلاء أيضا انصياع تام لفكرة «المركزية الأوربية» ذات الطابع العنصري، والتي تزعم أن أوربا تحتكر خط الحضارة والعلم منذ الإغريق وحتى اللحظة الراهنة، متنكرة لعطاء الحضارات الأخرى، ومتناسية حداثة التجربة الأوربية إن أخذنا في الحسبان التاريخ غير المكتوب للأمم السابقة، وإن أمعنا النظر في العطاء القوي النافذ للحضارات الفرعونية والبابلية والأشورية وحضارات بلاد الصين والهند، وحتى إن استشهدنا بآراء علماء غربيين منصفين مثل مارتن بيرنال صاحب كتاب «أثينا السوداء: الجذور الأفروآسيوية للحضارة الكلاسيكية»، وجون إم. هوبسون مؤلف كتاب «الجذور الشرقية للحضارة الغربية».

وجراء هذا الولع وذلك الانصياع غصت جامعاتنا ومعاهدنا العلمية بكتابات منقولة حرفا، أو مستنسخة، تتحدث باستفاضة عن المنهج الوصفي والتحليلي والمقارن والبنيوي والتفكيكي، كلافتات عريضة، ومنها اقترابات مثل البنائي الوظيفي والتحليل الطبقي والنخبوي وتحليل النظم، وأدوات كالاستبيان والملاحظة بالمشاركة والمقابلة العابرة والمتعمقة، وتحليل المضمون الكمي والكيفي، ومقاييس الذكاء المعهودة مثل ويكسلر وكاتل وتريستون.

ومن دون شك فإن هذه المناهج تحمل مستوى من العمومية لا يمكن نكرانه، وبها قدر من الانضباط العلمي لا يكفر به إلا جاهل أو متنطع، وهي في خاتمة المطاف اجتهادات بشرية عميقة، لدراسة الظواهر الإنسانية، التي هي أكثر تعقيدا وأصعب مراسا من الظواهر الطبيعية. وقد استفاد منتجو الأفكار في بلادنا كثيرا من هذه المناهج والاقترابات والأدوات، وتخرجت على أياديهم جيوش من الباحثين والكتاب والمدرسين، ومديري الأجهزة البيروقراطية، وأصحاب الأعمال الحرة. وبعض هؤلاء استمر في استعمال هذه المناهج المألوفة بوعي كامل وقصد جلي، مثل الباحثين، وبعضهم تماهت هذه المناهج في عقله، شعورا ولا شعورا، لتساعده على التعامل مع قضايا الحياة، بشتى تفاصيلها، ومختلف جوانبها.

لكن هناك مشكلتين رئيستين في التعامل مع هذه المناهج إن استخدمناها لتساعدنا على فهم الظواهر التي يموج بها مجتمعنا العربي:

الأولى تتمثل في اختلاف البيئة الاجتماعية لدينا عن نظيرتها في الغرب، ولأن هذه المناهج لم تولد من فراغ، بل هي بنت الظروف التي أنجبتها، فإن أخذها كما هي، من دون نقد أو جرح أو تعديل، وتطبيقها على ما يجري في حياتنا، يؤدي إلى نتائج مضللة أو مشوهة في كثير من الأحيان، الأمر الذي يبعدنا عن وضع الحلول السليمة للمشكلات التي تعوقنا.

والمشكلة الثانية تتمثل في عدم مواكبة الحركة البحثية والعلمية العربية للجديد الذي تجود به قرائح علماء الغرب.. ففي وقت يكون فيه منهج ما أو اقتراب ما قد أوسع نقدا حتى تهاوت أسسه، يكون لدينا من يستعمل هذا المنهج بعمى وصمم كاملين، ولا يدري شيئا عما طاله في البلاد التي أنجبته.

وقد حدث هذا الأمر بشكل ملء السمع والبصر للبنيوية والتفكيكية؛ فبينما كان العقل الغربي يراجعهما، ويوسعهما نقدا، كان نقادنا وباحثونا يستخدمونهما بإفراط في محاولة منهم لتقريب النصوص، وبخاصة الأدبية، وفي دراسة مختلف الظواهر الإنسانية. وفي وقت يقوم فيه الغرب بتجريح لاذع للحداثة ما وبعدها، لا يزال لدينا من يسهب في الحديث عنهما، مع أن مجتمعاتنا لم تصل إلى الحداثة بعد. وحتى يسوِّغ هؤلاء ما يقولونه

ويسوقونه ويتعيشون منه راحوا يتحدثون عن «حرق المراحل» بين المجتمعات، وهي مسألة جيدة وشائقة على المستوى النظري، لكنها لا تمت بصلة إلى الواقع. وفي وقت بدأ فيه الغرب ينظر نظرة مختلفة إلى التداوي بالكيمياويات ويفتح صدره لتفهم «الطب البديل» ما زلنا نحن نعب من الأدوية المحفوظة، سواء كانت سوائل ورذاذا أم أقراصا، مما يصدِّره لنا الغرب، أو وكلاؤه في بلادنا.

وفي وقت مبكر نبه محمود أمين العالم إلى الهوة الكبيرة بين قدرتنا على التنظير وبين احتياجات الواقع، عبر انتقاده إخفاق ثورة ١٩٥٢ المصرية في القضاء على التشتت الفكري الذي كان يسبقها، وفي إبداع نظرية ثورية متكاملة، وهنا يقول: «تخلفت الدراسات الإنسانية في جامعاتنا عن احتياجاتنا الاجتماعية تخلفا بشعا، وجمدت عند نظريات وفلسفات عتيقة أو متخلفة، بل فقدت سمتها العلمية الواجبة، وفقدت بهذا فعاليتها الواجبة، وجفت روح البحث في مجال العلوم الإنسانية بخاصة، وجفت معها روح النقد الموضوعي، ولم تنضج النظرة العلمية الشاملة لحركة الحياة من حولنا»[١].

ويطلق جلال أمين على هذه الحال مصطلح «التبعية الفكرية»، ويعزوها إلى التبعية في مختلف جوانب حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويقول: «نحن تابعون بكل معنى الكلمة في كل هذه الجوانب، ولو كان الأمر غير ذلك في حياتنا الفكرية، لكان موجبا للاستغراب الشديد؛ إذ كيف لمجتمع بلغ هذا الحد من فقدان الثقة بنفسه، ومن تسليم مقاليد الأمر إلى الأجنبي، ومن الانبهار بلا تحفظ بمنجزات الغرب التكنولوجية والفكرية على السواء، ومن التسليم بتفوق العقل الغربي والتنظيم الاجتماعي والسياسي الغربي، ومن التسليم باستحالة التنمية من دون الاعتماد على رأس المال الغربي، كيف يمكن لمجتمع هذه حاله أن يكون مبدعا وخلاقا في الدراسات الاجتماعية؟! إن أقصى ما يمكن أن ننتظره من علماء الاجتماع لدينا، في مناخ اجتماعي هذه سماته، هو إنتاج دراسات تطبيقية قد يتسم بعضها بالدقة والاستقصاء، ودراسات نظرية قد يتسم بعضها بالوضوح والاتساق، ولكنها جميعا تفتقر إلى الابتكار الحقيقي،

---

(١) محمود أمين العالم، «الثقافة والثورة: مقالات في النقد»، (بيروت: دار الآداب) الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص: ٧٧ ـ ٨٥.

سواء تعلق هذا الابتكار باتباع منهج جديد في البحث، أو بإثارة الشك في بعض المسلمات، أو بتقديم تفسير جديد لظاهرة اجتماعية معقدة»[1].

* * *

وهذا البحث «الاستكشافي» يحاول أن يرسم المعالم الرئيسية لهذا التفكير، منطلقا من نقد فكرة «مركزية» و«إطلاقية» أو عمومية مناهج البحث الغربية في العلوم الإنسانية، ليشدد على ضرورة إبداع اقترابات وأدوات علمية قادرة على دراسة الظواهر التي نعيشها.

وهناك **ملاحظات أساسية** يجب ذكرها قبل الدخول في صلب هذه الدراسة، وهي:

١ ـ البحث عن منهج علمي يلائم واقعنا لا يعني أبدا التحلل أو التنصل والهروب من الاشتراطات والسمات العامة للتفكير العلمي، والانحراف أو الميل إلى التفكير الخرافي والأسطوري أو الارتجالي. فالتفكير العلمي له سماته العامة[2]، التي تتعدى حدود الزمان والمكان، ومنها التراكمية والنسبية والتنظيم والتركيز على الأسباب التي تكمن وراء نشوء الظواهر، والشمولية، والدقة والتجريد.

٢ ـ يجب ألا تكون عملية البحث عن هذا المنهج الملائم نابعة من رد الفعل النفسي حيال الغرب، حيث يقود الغضب من مواقفه السياسية إلى رفض أدائه وإنتاجه العلمي والمعرفي، والتعامل معه ككتلة واحدة، من دون تفريق بين السياسي والعلمي في سلوكياته، أو بين أداء الساسة وجهود العلماء.

٣ ـ لا يجب أن تكون هذه العملية متكئة على أسس أيديولوجية صماء، تلبية للصراع السياسي الساخن بين الشرق والغرب، الذي حدا بالبعض إلى حديث عن «علم إسلامي» مقابل «علم غربي»[3]. فإذا كان هناك من الإنتاج العلمي والطرق المنهجية

---

(١) د. جلال أمين، «تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية: خرافات شائعة عن التخلف والتنمية وعن الرخاء والرفاهية»، (القاهرة: مطبوعات القاهرة) الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص: ٩١، ٩٢.

(٢) د. فؤاد زكريا، «التفكير العلمي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة» رقم (٣) الطبعة الثالثة، ١٩٨٨، ص: ١٧ ـ ٥٥.

(٣) انظر: افتتاحية مجلة «منبر الحوار» بعنوان «حول خطاب العلوم الاجتماعية وحقلها العربي الإسلامي»، العددان (٣٢ ـ ٣٣) ربيع وصيف ١٩٩٤، ص: ٥.

الغربية ما هو منحاز ضدنا، فهناك أشكال ودرجات من التحيز بين الغربيين أنفسهم، ضد بعضهم البعض. فمن التحيز ما هو محلي، وما هو عابر للقارات.

٤ ـ هذه العملية لا تعني رفض الوافد كلية، بل تسعى إلى وزن هذا «الوافد» بميزاننا الخاص. و«الإصرار على الإمساك بالميزان وعدم استيراده حتى لا نأخذ موقفا غير علمي، فالعلم الطبيعي لا يتعامل مع الكليات أو المطلقات أو الغائيات، وإنما يتعامل مع الجزئيات والإجراءات، ويترك القيمة والصدق والغاية للإنسان يحددها كيفما تملي عليه معتقداته»[١]. ويمكن التعامل مع هذا الوافد بمنطق التعاطي مع «الحكمة»، التي تصل في أهميتها إلى درجة أن بعض المفكرين والفقهاء المسلمين يَعُدّونها أصلا من «أصول الشريعة»[٢]، مع القرآن الكريم بوصفه النص المؤسس، والسنة الصحيحة، والعقل والعرف.

٥ ـ يجب إدراك مقدار التفاوت في درجة التحيز من حقل معرفي وعلمي إلى آخر[٣]، فكلما كان العلم أو المعرفة أقرب إلى الهوية الحضارية كانت درجة التحيز كبيرة، والعكس صحيح. ومن ثم فإن أعلى درجة للتحيز تكون في مجال العقائد والأديان والعادات والتقاليد، وأقلها تكون في العلوم البحتة مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء.. إلخ[٤].

٦ ـ علينا أن نفرق بين التحيز والخطأ[٥]، فالأول «عيب نسقي» في البحث العلمي، يقوم مقام التفاحة المعطوبة، التي تفسد كل التفاح السليم. أما الأخطاء فتأثيرها منعزل.

---

(١) هشام جعفر، «فقه التحيز: دراسة في أسس التحيز في العلم الغربي»، مجلة «منبر الحوار»، السنة التاسعة، العددان (٢٣، ٣٣) ربيع وصيف ١٩٩٤، ص: ١٤٦.

(٢) جمال البنا، «أصول الشريعة»، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، ص: ١٠٩ ـ ١١٦.

(٣) هشام جعفر، مرجع سابق، ص: ١٤٦، ١٤٧.

(٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة انظر:

د. عبد الوهاب المسيري (محرر)، «إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد/ المقدمة.. فقه التحيز» و«إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد/ محور العلوم الاجتماعية». المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨.

(٥) ديفيد ب. رزنيك، «أخلاقيات العلم: مدخل»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد (٣١٦) يونيو ٢٠٠٥، ص: ١٢٧ ـ ١٢٩.

ويمكن للعلماء والباحثين أن يتفقوا حول الخطأ فيصوبوه. أما الانحياز فهو مثير للجدل واللغط، إلى الحد الذي لا يمكن معه لأهل العلم أن يتفقوا على رأي، أو يتمكنوا من فض خلافاتهم واختلافاتهم؛ فما هو انحياز بالنسبة لباحث، يمكن أن يكون افتراضا صالحا أو منهجا بحثيا سليما بالنسبة إلى آخر. والخطأ ينجم عن سوء تقدير منهجي أما الانحياز فغالبا ما يكون نتيجة لجوانب سياسية واجتماعية واقتصادية، أو لصراع المصالح الذي ينشأ حين تتعارض المصالح الشخصية مع الالتزامات المهنية والوطنية. ومن ثم فإن درجة الالتزام الأخلاقي عند من يرتكب خطأ منهجيا أكبر بكثير منها عند المنحاز لأسباب غير علمية.

ثانيا: النقد الغربي لمزاعم «وحدة المنهج»

إلى جانب المتعصبين المؤمنين بالمركزية الأوربية، هناك مقولات ناصعة في الغرب تؤكد قاعدة «الإرث البشري المشترك» في المعرفة، فهاهو ذا توماس جولدشتاين يتحدث في خاتمة كتابه الأثير «المقدمات التاريخية للعلم الحديث: من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة» عما يسميها «شجرة المعرفة»[1]، التي نحيا تحت ظلالها الوارفة في الوقت الراهن، بفضل إسهام مختلف الحضارات الإنسانية والعقول البشرية.. ويؤكد أن هناك افتراضا ضمنيا يبين أن العلم تطور بطريقة متسقة طوال التاريخ كله، لتبلغ مسيرته الصاعدة أعلى ذروة لها الآن، وليفتح المستقبل أفقا جديدا لمزيد من القمم الشامخة.

لكن هذا التصور المنصف في بنيته العامة ومقصده الرئيسي، ينطبق أكثر على «العلوم الطبيعية»، مع الأخذ في الحسبان أنه ليس بوسع أحد أن يدعي حسما في هذا النوع من العلوم أيضا، أو ادعاء صارما بالكمال والاكتمال. وهنا يقول أينشتين في حديثه عن المحاولات التي تبحث عن كشف أسرار الطبيعة: «لا تزال القصة الغامضة الكبرى دون حل، بل إنه لا يمكن الجزم بوجود حل نهائي لها... لقد فسرت النظريات المبنية

---

(١) توماس جولدشتاين، «المقدمات التاريخية للعلم الحديث: من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (٢٩٦)، سبتمبر ٢٠٠٣، ص: ٢٤٧ ـ ٢٥٧.

على التجربة كثيرا من الحقائق، ولكن لم يكتشف إلى الآن حل عام، يتفق مع جميع الأدلة المعروفة، وفي كثير من الأحيان بعد الاستزادة من القراءة يتضح فشل نظرية، كان يظن أنها كاملة كافية، وذلك لظهور حقائق جديدة تناقض النظرية أو يتعذر تفسيرها بها»[1].

أما العلوم الإنسانية فإن كانت قد استفادت من أي عطاء انصب على طرق التحليل والتناول والتصنيف والتبويب، ومحاولة الوصول إلى نتائج دقيقة، والتحقق من صدق المعلومات، لكنها احتفظت في كل مكان بالسمات الحضارية العامة، التي أثَّرت في مضمونها وشكلها معا. فطالما أننا في هذا الصنف من العلوم «ندرس السلوك الإنساني، فمن الضروري أن تكون الحالات الجزئية التي يبدأ منها التعميم هي أفراد الناس. ومهما كانت العينة التي نبدأ منها، متماثلة أو متشابهة في كثير من الخصائص العامة أو الكيفيات، فإن كل واحد منها يختلف عن غيره ـ مع ذلك ـ اختلافا، هو أساس التمييز بينه وبين غيره. ويستحيل أن يكون هناك تماثل كامل بين فرد وفرد آخر ينتميان إلى مجموعة معينة في سلوكهما، مهما كان التشابه بينهما، ومهما تعددت الصفات المشتركة بينهما»[2].

وقياسا على هذا يوجد في الغرب علماء لا يؤمنون بأن هناك منهجا علميا أو إطارا معرفيا يصلح لكل الناس في وقت واحد وأمكنة مختلفة وثقافات متباينة، فهاهو ذا عالم وفيلسوف بقامة توماس كون يؤكد أن رؤية الإنسان للعالم من حوله نتاج ثقافي اجتماعي موروث، ويؤمن بأنه لا يوجد «نموذج إرشادي» صالح لدراسة الظواهر الإنسانية في كل المجتمعات. ويبني كون هنا على ما خلفته قريحة عالم اللغويات إدوار سابير الذي انتهى إلى أن أنساق اللغة المضمرة في الأذهان هي التي تحدد رؤيتنا للعالم، وأننا نحلل الطبيعة وفق خطوط حددتها لنا لغاتنا الوطنية. وبالطبع فإن اللغة هنا لا تعني الكلام فقط، بل هي الإيماءات والإشارات والرموز والتفكير الصامت أو التمعن، وهذا يتأسس على الموروثات الثقافية والظروف الاجتماعية المعقدة.

---

(١) ألبرت أينشتين وليوبولد إنفلد، «تطور علم الطبيعة»، ترجمة: محمد النادي وعطية عاشور، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة «سلسلة العلوم والتكنولوجيا»، ٢٠٠٦، ص: ١٥، ١٦.

(٢) د. عزمي إسلام، «في فلسفة العلوم الإنسانية»، مجلة «عالم الفكر» المجلد الخامس عشر، العدد الثالث، أكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٣، ص: ٢٥٧.

وفي كتابهما «العلم في منظوره الجديد» يرى روبرت م. أغروس وجورج ن. سانسيو أنه «لكل حضارة من الحضارات تصور كوني للعالم، أي نظرة يفهم وفقا لها كل شيء ويقيِّم. والتصور السائد في حضارة ما هو الذي يحدد معالمها، ويشكل اللحمة بين عناصر معارفها، ويملي منهجيتها، ويوجه تربيتها. وهذا التصور يشكل إطار الاستزادة من المعرفة والمقياس الذي تقاس به. وتصورنا للعالم هو من الأهمية بحيث لا ندرك أن لدينا تصورا ما إلا حين نواجه تصورا بديلا، إما بسفرنا إلى حضارة أخرى، وإما بإطلاعنا على أخبار العصور الغابرة، وإما حين يكون تصور حضارتنا للعالم في طور التحول»(١).

والخلفية الحضارية أو الثقافية ـ الاجتماعية ليست هينة في تحديد الإطار العام للتفكير، وكما يقول كارل بوبر: «المناقشة العقلانية والمثمرة مستحيلة ما لم يتقاسم المساهمون فيها إطارا مشتركا من الافتراضات الأساسية، أو على الأقل، ما لم يتفقوا على مثل هذا الإطار، لكي تسير المناقشة... وهذا الإطار ينبني على المبادئ الرئيسية وليس مجرد بعض التوجهات التي قد تكون بالفعل شروطا أولية للمناقشة، من قبيل الرغبة في الوصول إلى الصدق، أو الاقتراب منه، أو الاستعداد للتشارك في المشكلات، أو تفهم أهداف ومشكلات آخرين سوانا»(٢).

فاختلاف السياقات والثقافات والخلفيات يفرض أمرين حيال العلم، الأول هو: القضاء على هذه الاختلافات تماما، أو تسويتها مؤقتا أو تنحيتها جانبا، ثم الاتفاق على مجموعة من المعايير والتصورات الموحدة لتساعدنا في حل الإشكاليات والإجابة الكافية الشافية عن التساؤلات. أما الثاني فهو: تعدد الأطر المعرفية حسب تنوع بنى المجتمعات البشرية، واختلاف المشكلات التي تواجهها.

وبالطبع فإن تحقق الاحتمال الأول هو من ضروب المستحيل، إذ لا يمكن أبدا

---

(١) روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، «العلم في منظوره الجديد»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (١٣٤)، فبراير ١٩٨٩، ص: ١٥.

(٢) كارل ر. بوبر، «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية»، تحرير: مارك أ. نوترنو، ترجمة: د. يمنى طريف الخولي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (٢٩٢)، إبريل ٢٠٠٣، ص: ٦١.

تنميط العالم برمته، أو جعله وحدة واحدة في طرائق العيش والتفكير وطبيعة المشكلات الحياتية وتذوق الفنون والآداب واختيار الأزياء... إلخ. أما الخيار الثاني فيحمل في باطنه قدرا كافيا من المنطقية تجعله قابلا للتحقق.

ثالثا: حاجات واقعية إلى منهج ملائم

حتى لا يكون الحديث عن منهج ملائم لواقعنا هو محض ادعاءات لا أساس لها، أو مجرد نوع من الترف الفكري الذي تمارسه بعض العقول لتزجية أوقات الفراغ، أو تجريد لا يقف على قدمين، فسأضرب أمثلة على ضرورة وجود نماذج إرشادية أو مناهج إنسانية وطرق تفكير نابعة من ظروف مجتمعنا.

فمقاييس الذكاء صممت على أساس بيئة اجتماعية معينة تحيط بطفل ينطق بلغة من وضع المقياس، وليس غيرها، ويتعرض لنمط تربية بعينه، ولخبرات وممارسات في اللعب والجد متبعة بمجتمعه. وهذه الاختبارات، فضلا عن تحيزها لمجتمع معين، فهي متحيزة للطبقة الوسطى ولأهل المدينة، ولنمط ثقافي يحدد سلفا ما هي معايير التفوق والتقدم.

ومناهج واقترابات علم الاجتماع الغربي تبدو عاجزة عن تفسير ما يجري في بلد شرقي مثل مصر، فالنماذج العلمية الإرشادية تقول إن ظروف المصريين الحالية تقودهم إلى ضغط عارم على السلطة أو إلى ثورة ضدها أو إلى انهيار وتفسخ كاملين. لكن شيئا من هذا لم يحدث ـ حتى الآن ـ رغم نضوج واكتمال العوامل المؤدية إليه. وحدا هذا بكثيرين إلى إزاحة السبب لـ «الثقافة السياسية» وهو سلوك معتاد من علماء السياسة والاجتماع حين يعجزون عن تفسير ظاهرة ما، لكنه سلوك هروبي وليس تفسيرا بديلا أو تجلية للغموض الذي يلف هذه الحال.

ولا تبدو التفسيرات المتكئة على مناهج الغرب مقنعة وهي تتصدى لمسألة استمرار الاستبداد في العالم العربي، رغم تداعيه في دول أقل مستوى في مجال التنمية مثل بلدان إفريقيا جنوب الصحراء، وفي دول كانت أشد صرامة وتسلطا مثل المنظومة الاشتراكية السابقة، التي انفرط عقدها بانهيار الاتحاد السوفيتي مطلع تسعينيات القرن المنصرم.

كما لا يمكن لطريقة «الاستبيان» و«الاستقصاء» كما تعلمناها من الغرب أن تأتي بنتائج دقيقة في مجتمع يعاني من الخوف والاستبداد والأمية، ولا يفرق بين «الباحث» و«المباحث»، ولذا يشكك بعض الباحثين في حصيلة هذه الأداة البحثية، ويتعامل معها آخرون من منطلق أنها مجرد «وسيلة ديمقراطية» في التعامل مع مجتمع البحث، أو العينة المبحوثة، لكنها غير كافية بمفردها، ولذا لا بد من أن تشفع وتستكمل بأداة بحثية أخرى.

وهناك حال أشمل للبرهنة على ما تقدم، ترتبط بحقل معرفي وواقعي ذي حضور طاغ وكاسح في حياتنا، من زاوية تأثيره في كل شيء، مهما صغر حجمه أو شأنه، ألا وهو الاقتصاد. وسأضرب هنا مثلا مما يجري الآن وهنا. فرغم عدم جدوى أو واقعية اختلاف اثنين على أن الحافز الفردي ذو تأثير بالغ في إيقاظ الهمم الاقتصادية، وتشجيع الناس على العمل والإنتاج، فإن ترك هذه الحوافز تتصارع دون ضابط ولا رابط، أو عدم تبصيرها بما يجب أن يكون عليه السلوك الاقتصادي، يقود إلى نتائج عكسية، من قبيل شيوع الفساد والرشوة وتوحش الاحتكارات، والجنوح إلى المشروعات السطحية، التي تقبل على إنتاج سلع ترفيهية محدودة الأهمية، فتستعر شهوة المجتمع إلى الاستهلاك.

وما جرى في مصر مثلا لا يختلف كثيرا عن هذه الصورة.. فبعد إفساد القطاع العام وتحويله إلى تكايا للعاملين فيه و«عزب خاصة» لرؤساء مجالس الإدارات بمنحهم صلاحيات وسلطات شبه إلهية، واختيارهم من أهل الثقة، التي تخط حدودها المباحث وكتبة التقارير الرخيصة، وليس أهل الخبرة والكفاءة، جاء الدور على التخلص من هذا القطاع المريض، من خلال خطط اقتصادية قائمة على «الخصخصة»، بزعم إحياء الحافز الفردي الذي قتله سدنة الحكومات الفاشلة، ومن ثم إعادة هيكلة الاقتصاد الوطني على أسس جديدة، تنسحب فيها الدولة من بعض مواقعها العتيدة، وتفسح المجال للأفراد كي يتنافسوا ويتزاحموا، فيدفع بعضهم بعضا إلى الأمام في طريق التنمية والرخاء.

وهذا هدف جيد في حد ذاته، إن سلمت الخطط، أو كانت تلائم واقعنا المعيش. لكن المشكلة أن المسؤولين عن التخطيط الاقتصادي في بلدنا، يطبقون نظريات

وأفكارا تتماشى مع اقتصادات قوية، أو بمعنى أكثر دقة، ينفذون خطط الاقتصادات الاستعمارية على الدول المستعمرة أو التابعة. وهذه آفة ليست بالجديدة، إذ إنها تعشش منذ زمن في عقول كثير من الأكاديميين الاقتصاديين المصريين، ممن يعطون تاريخ أوربا وأمريكا الاقتصادي أولوية على تاريخنا نحن، ويتحمسون لتدريس نظريات عن «توازن المشروع في ظل المنافسة الحرة أو الاحتكارية» أكثر من تحمسهم لدراسة أفكار حول سبل تنظيم القطاع العام، وانتشاله من ورطته. وهؤلاء يتناولون بشغف نظريات الثمن والتوزيع والتوازن الكلي على حالها الذي وضعه مارشال أو كينز، مع أن هذين المفكرين الاقتصاديين كانا سيتوصلان إلى نتائج مغايرة لو وضعا هذه النظريات على أساس دراسة اقتصاد دول العالم الثالث التي ننتمي إليها[١].

ويتم اقتطاع هذه النظريات والأفكار من سياقها لتدرس وتطبق في سياق مغاير، لكنها لن تفلح أبدا.. فلا المشكلات التي تعاني منها حياتنا الاقتصادية هي المشكلات التي تعترض الغربيين، ولا الحلول التي تصلح لهم يمكن أن تنفعنا بصورتها المستوردة. فالخبرة الأوربية اتكأت أساسا على الثورة الصناعية، التي فتحت الباب واسعا أمام بناء المصانع وتشييد المدن على حساب الاقتصاد التقليدي وحياة الريف البسيطة. وهذه الطريقة الأوربية بدت لكثيرين منا هي النموذج الأوحد لتحقيق التنمية، وأن الوصول إلى المجتمع الصناعي المتقدم تقنيا لا يكون إلا بالقضاء على النسق الاجتماعي المرتبط بالزراعة. وينسى هؤلاء أن النمط الأوربي يحتاج إلى تراكم رأسمالي، وهو ما تحقق من النهب الاستعماري، ويحتاج أيضا إلى تقدم تقني وهو ما وفرته الثورات العلمية المتعاقبة[٢]. وكلا الشرطين لا يتوافران عندنا من الأساس.

ومن المنشأ ينظر الغربيون إلى الاقتصاد بوصفه «مخدوما» وليس «خادما»، بمعنى أن كل شيء يهون ويوظف في سبيل تعظيم الربح وتراكم الوفورات المالية، فهذا هو أهم معيار يقاس به نجاح الشركة أو المؤسسة، إن لم يكن المعيار الوحيد لدى كثيرين. ولا يلتفت هؤلاء إلى «روح الشرق» المستمدة من صحيح الأديان السماوية، والتي تنظر إلى

---

(١) د. جلال أمين، مرجع سابق، ص: ٩٣.

(٢) د. نصر محمد عارف، «التنمية من منظور متجدد»، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢، ص: ٥٠.

الاقتصاد بوصفه خادما، لأنها تؤمن بأن الإنسان له وظيفة في الحياة الدنيا أكبر بكثير من مجرد أن يأكل ويشرب ويتكاثر ويترفه، وتؤمن كذلك بالبعد الاجتماعي للمال.. ففي الإسلام مثلا يقوم الاقتصاد على أصل ثابت مفاده أن «المال مال الله ونحن وكلاؤه»، ومن ثم شرعت الزكاة والصدقة، ورأى بعض الفقهاء أن الدولة يمكنها أن تقدم على التأميم إن اختلت الأمور، فامتلكت القلة الضئيلة كل شيء وحرمت الأغلبية العريضة من حيازة أدنى شيء.

والنظريات الاقتصادية الغربية تصلح في بلدان حققت حدا معقولا من الكفاية لمواطنيها، أو تنفع بلادا تريد أن تمد أياديها الاقتصادية إلى خارج الحدود، باحثة عن أسواق رائجة وأماكن طيعة للاستثمار. أما في بلد مثل مصر، فإن الأولوية يجب أن تكون لتوفير حد الكفاية للناس، من غذاء وكساء وإيواء ودواء وترفيه مناسب، وخلق طبقة وسطى تحافظ على القيم وتحفظ التماسك الاجتماعي، وإيجاد رأسمالية وطنية، تنخرط في «تعميق التصنيع» وتحرص على منافسة المنتج الأجنبي في بلادنا فتهزمه، ثم تسعى للمنافسة في الأسواق الخارجية، خصوصا في العالم العربي وإفريقيا جنوبي الصحراء.

لكن الحاصل هو عملية ولادة قيصرية لطبقة مصطنعة من رجال الأعمال الذين يشيِّدون مشروعات وهمية على أكتاف وأجساد عشرات الملايين من الفقراء والمساكين، ويسعون إلى حيازة احتكارات واسعة بطرق غير مشروعة، ويلهثون وراء مصانع السلع الخفيفة من قبيل المسليات والحلوى والمرطبات، لأنها تدر عوائد سريعة. فإن وجد هؤلاء أن الاستيراد أجدى في تحصيل مال بلا تعب، فسيغلقون المصانع، ويتحولون إلى تجار، وفي أفضل الظروف إلى وكلاء في بلادنا للشركات الأجنبية الكبرى.

رابعا: تعديل أم تغيير: تصور مبدئي لطريقة تفكير ملائمة

تحكم السمات العامة للتفكير العلمي أي عملية ذهنية وتجريبية سليمة، تسير في خط مستقيم، هادفة إلى إيجاد حلول للمشكلات والمعضلات التي تواجهنا. وتلك السمات تحتل من التفكير ما تحتله مواد البناء من البناية، فعليها تنتصب الأعمدة وتقوم الجدران

والأسقف والأرضيات، لكننا نمتلك الحرية كاملة في الشكل الذي تتخذه البناية، من حيث المنظر الخارجي وعدد الطوابق، ومساحة الشقق السكنية، والهيئة الداخلية التي ستكون عليها، والتي يمكن أن تكون فاخرة لأصحاب الدخول المرتفعة، وبسيطة لأصحاب الدخول المنخفضة.

والمثل السابق يعني أننا نكون مخيرين بعد امتلاك مواد البناء بين طريقتين: الأولى هي أن نبدع الشكل المعماري الملائم لبيئتنا وظروفنا المادية والمعنوية، والثانية هي أن نقوم بإدخال تعديلات على رسوم هندسية معمارية موجودة ومجربة في أماكن أخرى من العالم، حتى تتحقق هذه الملاءمة.

وفي ظني فإن البداية تكون بإبداع تصور نظري لمسار تفكيرنا، بما لا يقفز على الواقع ولا يستسلم لشروطه في آن، بمعنى أن يرمي التمعن في الواقع إلى فهمه وتطويره، لا إلى تسويغه والارتكان إليه.

وفي وقت مبكر نبه محمود أمين العالم إلى الهوة الكبيرة بين قدرتنا على التنظير وبين احتياجات الواقع، عبر انتقاده إخفاق ثورة ١٩٥٢ المصرية في القضاء على التشتت الفكري الذي كان يسبقها، وفي إبداع نظرية ثورية متكاملة، وهنا يقول: «تخلفت الدراسات الإنسانية في جامعاتنا عن احتياجاتنا الاجتماعية تخلفا بشعا، وجمدت عند نظريات وفلسفات عتيقة أو متخلفة، بل فقدت سمتها العلمية الواجبة، وفقدت بهذا فعاليتها الواجبة، وجفت روح البحث في مجال العلوم الإنسانية خاصة، وجفت معها روح النقد الموضوعي، ولم تنضج النظرة العلمية الشاملة لحركة الحياة من حولنا».

ويطلق جلال أمين على هذه الحال مصطلح «التبعية الفكرية»، ويعزوها إلى التبعية في مختلف جوانب حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويقول: «كيف يمكن لمجتمع أن يكون مبدعا وخلاقا بعد أن بلغ هذا الحد من فقدان الثقة بنفسه، ومن تسليم مقاليد الأمر إلى الأجنبي، ومن الانبهار بلا تحفظ بمنجزات الغرب التكنولوجية والفكرية على السواء، ومن التسليم بتفوق العقل الغربي والتنظيم الاجتماعي والسياسي الغربي، ومن التسليم باستحالة التنمية دون الاعتماد على رأس المال الغربي... إن أقصى ما يمكن أن ننتظره من علماء الاجتماع لدينا، في مناخ اجتماعي هذه سماته، هو إنتاج

دراسات تطبيقية قد يتسم بعضها بالدقة والاستقصاء، ودراسات نظرية قد يتسم بعضها بالوضوح والاتساق، ولكنها جميعا تفتقر إلى الابتكار الحقيقي، سواء تعلق هذا الابتكار باتباع منهج جديد في البحث، أو بإثارة الشك في بعض المسلمات، أو بتقديم تفسير جديد لظاهرة اجتماعية معقدة».

وهناك تصوران معلنان لطريقة التفكير، الأول هو التفكير في خط مستقيم. ويوجد من يرى أن مثل هذا اللون من التفكير يخص الغرب، ويصبغ مسيرته نحو التحديث والحداثة، وأن هناك لونا آخر يخص المجتمعات الشرقية وهو «التفكير الدائري». وهنا ينسب ريتشارد إي. نيسبت المتخصص في علم نفس المعرفة إلى تلميذ له من الصين قوله: «الفارق بيني وبينك أنني أرى العالم دائرة، وأنت تراه خطا مستقيما... يؤمن الصينيون بالتغير المطرد أبدا، لكن مع إيمان بأن الأشياء دائما وأبدا تتحرك مرتدة إلى حالة ما كانت في البدء. إنهم يولون اهتمامهم لنطاق واسع من الأحداث، يبحثون عن العلاقات بين الأشياء، ويظنون أن لا سبيل أمامهم إلى فهم الجزء من دون فهم الكل. هذا بينما يعيش الغربيون في عالم أبسط حالا وأقل خضوعا للحتمية. إنهم يركزون انتباههم على موضوعات أو أناس لهم وجودهم الفردي البارز دون الصورة الكبرى، ويظنون أن في وسعهم التحكم في الأحداث، لأنهم يعرفون القواعد والقوانين الحاكمة لسلوك الأشياء».

ويقترح الناقد والمفكر الدكتور جابر عصفور أن يأخذ تفكيرنا وسيرنا نحو التحديث والحداثة المتوائمة مع ظروفنا طريق الثعبان في السير، حيث يتلوى بجسده يسارا ويمينا، لكنه في كل الأحوال يندفع إلى الأمام. وهناك تصور يبدو أكثر واقعية وملاءمة لأوضاعنا، وهو في نظري يشبه الشكل الحلزوني المشدود، الذي تتابع حلقاته، تتقدم الحلقة منها ثم تعود إلى أسفل، لكنها تتسع وتكبر كلما اتجهنا إلى أعلى، لتصبح هذه العودة عملية تمسك بالجذور الراسخة من الجوانب الإيجابية في قديمنا، الذي لا يمكن أن يموت كله، وعليها نؤسس طريقة عصرية في التفكير، تستفيد من عطاء الآخرين أو حكمتهم الأثيرة.

الفصل الرابع

المواجهة الحذرة

الضلع السياسي الأعوج

ليس بوسع الناس كافة، في أي زمان ومكان، أن يواجهوا أعداءهم أو خصومهم أو حتى رؤساء العمل ومن ينخرطون معهم في منافسة طبيعية أو تنازع واضح المعالم على المصالح والمطامح، مواجهة ظاهرة جلية، ولهذا يضطرون إلى تبني «خطاب مستتر» أو «سياسة تحتية» أو «موروث خفي» ينطوي على نوع من التحايل، الذي يحمي الفرد من الانسحاق الكامل، أو التسليم النهائي بشروط كل من يمارس سلطة أو سطوة على الأفراد أو الجماعات والتكوينات البشرية.

وقد استفاضت القرائح الإنسانية في تتبع أنماط المواجهة المباشرة، بشقيها المسلح والمدني[1]، فوجدنا آلاف الكتب عن تجارب الثورات الحمراء التي اندلعت في مختلف الأصقاع، والكفاح المسلح الذي جسدته أشكال متعددة من حروب العصابات لاسيما في فيتنام وكوبا، والنضال المدني الذي يعد المهاتما غاندي ومارتن لوثر كنج ونيلسون مانديلا من أبرز رموزه في التاريخ الحديث. وفي المقابل ندر من اعتنى بالمواجهات

---

(١) انظر على سبيل المثال:

Bogdan Szajkowski, Editor, Revolutionary and Dissident Movements of the World. John Harper Publishing, London, 4th Edition, 2004.

تيد روبرت جير، «الماذا يتمرد البشر»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤).

الحذرة المضمرة، وكثر من قلل من شأنها، رغم انتشارها في كل زمان ومكان بلا انقطاع، موزعة بهندسة عجيبة على التصرفات والسلوكيات وحتى الإشارات والإيماءات.

ومثل هذا النوع من المواجهة يغلف نفسه بالبراءة والبساطة والخنوع، لكنه في حقيقة الأمر، يحمل في باطنه رسائل قوية لمن لا سلطة لهم، ويبدو كأنه «ضربة عنيفة مستقيمة بعصا عوجاء» كما يقول المثل الجامايكي[1]. وقد مورس هذا السلوك كثيرا في تاريخ الإنسانية، ولا يزال وسيظل، لأن الحاجة إليه متجددة، مع تفاوت القوة بين الأفراد والمجموعات والدول. ومن ثم فقد مارس الرقيق والعبيد الحيلة في مواجهة الأسياد، والسود في وجه البيض، والأجراء في مواجهة أصحاب الأعمال، والمزارعون في وجه الملاك، وذلك في سبيل أن يفشلوا خطط من بيدهم الأمر، ويحرموهم من الاستيلاء الفعلي على عمل العمال والمزارعين وإنتاجهم وممتلكاتهم ومصالحهم القليلة. وتنطوي هذه الممارسة على نوع من التمثيل، تم فرضه على الأكثرية الساحقة من البشر عبر مجرى التاريخ. وهذا التمثيل ينطوي على شكل من الخضوع الزائف، يبديه الضعفاء في مواجهة الأقوياء المتغطرسين والمتجبرين.

ويعبر الأديب الفرنسي بلزاك عن المقاومة بالحيلة بعبارة بليغة دالة في روايته «الفلاحون» تقول: «يا أبنائي، لا تقتحموا الأشياء مباشرة، أنتم ضعفاء جدا، خذوها مني، اقتحموها جانبيا... تظاهروا بأنكم أموات، تمثلوا دور الكلب النائم». وقد حفل سلوك الناس بما يدل على أنهم قد وعوا هذه النصيحة قبل أن يولد بلزاك بآلاف السنين. ففنون التنكر السياسي متعددة، من قبيل «الاستغفال» أو ستر الهوية، مثل استخدام السحر في جلب الأذى للأعداء، والعنف مجهول الصاحب، والثرثرة ونشر الشائعات، والتعريض الناعم بالآخرين عبر استخدام التعبيرات والألفاظ اللطيفة، وهناك أيضا التذمر أو الغمغمة بوصفها شكلا من أشكال الشكوى المقنعة، وإبداء الشعور العام بالاستياء من دون تحمل الشكوى العلنية المحددة.

وقد بلغ التحايل مكانة ملموسة ووزنا محسوبا إلى الدرجة التي تعتمد فيها السلطة

---

(١) لمزيد من المعلومات حول الأبعاد السياسية للحيلة انظر: جيمس سكوت، «المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم»، (بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، ١٩٩٥).

السياسية نفسها صيغا وأشكالا منه في سبيل الحفاظ على سيطرتها ومصالحها. فالحكام كثيرا ما يستخدمون التورية والتمويه في التعمية على شيء ذي قيمة سلبية، أو من شأنه أن يخلق وضعا مربكا إن تم الإفصاح عنه بشكل علني. ومن أمثال هذه التوريات أن يقال «فرض السلام» للتعبير عن الهجوم المسلح وما يصحبه من غزو واحتلال، واستخدام كلمة «العقوبة القصوى» للتعبير عن الإعدام، وجملة «معسكرات إعادة التأهيل» للتعبير عن السجون التي يزج فيها المعارضون السياسيون. كما تزعم السلطة وجود «الإجماع» الظاهري للإيحاء بتوافر حال من الرضاء والقبول لدى الجماعات المحكومة، واستعمال الإجماع العقائدي الذي يمثل في الالتزام الحزبي أو الانتماء الأيديولوجي أو التحسب للذات الملكية، في الوصول إلى النتيجة نفسها. وتستخدم السلطة أيضا «الاستعراض» لهذا الغرض أيضا، حيث يحرص القادة السياسيون وكبار المسئولين على حضور الحفلات الرسمية والمسيرات وحفلات التتويج ومباريات كرة القدم. فالجميع، محكومون وحكاما، في حاجة إلى ممارسة الحيلة أحيانا.

وقد انشغل دارسو السياسة والفروع العلمية الملتصقة معها أو التي تربطها بها جسور عريضة، بالممارسات والسلوكيات السياسية ذات الطابع الظاهر والمباشر، ابتداء بما يجري في المجتمع المحلي وانتهاء بما يحدث على مستوى النظام الدولي. وهذا الاهتمام المكثف بالمألوف من أفكار السياسة وممارساتها مرده عدة أمور أساسية هي:

١ ـ تُعَدّ دراسة «السياسة الظاهرة» أيسر بكثير من التعرض لنظيرتها «المستترة»؛ نظرا لأن المعلومات المتوافرة حول الأولى أغزر بكثير من الثانية. كما أن التراكم العلمي الذي حققه حقل السياسة، في سعيه إلى ضبط أدواته المنهاجية واقتراباته ومداخله العلمية، ارتبط غالبا بالسياسة الظاهرة، ومن ثم عبّد الطريق أمام كل من يتصدى لدراسة وقائع السياسة وأحداثها ومواقفها وقضاياها ومقولاتها الرئيسية والفرعية.

٢ ـ يعد الطلب على السياسة في صيغتها الظاهرة والمباشرة أكبر إلى حد كاسح من الطلب على السياسة التحتية، حيث تكون هناك حاجة ماسة إليها في الأكاديميات ومراكز البحث وبيوت الخبرة، ولدى جماعات المستشارين الذين يضعون خبرتهم في خدمة رجال السياسة من حكام ووزراء وبرلمانيين ودبلوماسيين.

٣ ـ يحتاج تناول السياسات المستترة إلى باحثين لديهم قدرة على إجراء الدراسات «عبر النوعية» التي تتم من خلال الاستفادة من عدة حقول معرفية في تفسير الظاهرة محل البحث، انطلاقا من اعتقاد في أننا إما أمام علم إنساني واحد له فروع متعددة، وإما ثقة في أن النظرة التكاملية لشتى العلوم الإنسانية هي الأفضل في معالجة الظواهر الحياتية والاجتماعية المعقدة في أسبابها ومساراتها وحتى نتائجها المنتظرة، التي تشكل «تغذية مرتدة» Feed Back تدخل كعنصر جديد في دراسة الظواهر وفهمها.

ولهذا لم تلق «السياسة التحتية» نصيبا وافرا من الاهتمام يوازي حيوية الدور الذي تؤديه في إدارة الصراعات الاجتماعية والسياسية، ما يجعل من دراستها أو مجرد إلقاء الضوء عليها أمرا ضروريا.

وتنطوي الظواهر والسلوكيات الخفية والمستترة وغير المباشرة على كثير من المعارف والقيم والاتجاهات ذات الطابع المرتبط بالمجال العام، والتي تفرض دوما ضرورة الالتفات إليها لتساعد في تفسير وإجلاء كثير من الأمور والقضايا السياسية المتصلة بواقعنا المعيش، والتي تنبني على قاعدة مفادها أن أساليب المواجهة العادية متفاوتة ومتدرجة[١]، مهما كان نوع هذه المواجهة، عفوية أم مدبرة.

وتحاول هذه الدراسة أن تقدم طرحا مبدئيا لهذه المسألة، بالإشارة إلى تمثلها في التاريخ الاجتماعي ـ السياسي العربي القديم، ثم وجودها القوي والمعبر في التصرفات السياسية الحديثة والمعاصرة، لدى الناس، مهما كانت اختلافاتهم في المكانة والثقافة والطبقة والعرق والخبرة والعمر والنوع... إلخ. ونسعى هنا إلى الإجابة عن عدة تساؤلات من قبيل:

١ ـ ماذا تعني المواجهة الحذرة؟ وما الوظيفة التي تؤديها؟ وما الأهمية التي تشكلها؟ والأساليب المرتبطة بها؟ والأسس التي تقوم عليها؟

٢ ـ ما التمثلات الرئيسة للمواجهة الحذرة في الأطر الاجتماعية والسياسية، سواء كانت أيديولوجيات أو نظريات أو قيم ترشح عن عملية التنشئة وأساليب الضبط الاجتماعي، وكل العوامل التي تؤدي إلى امتثال الفرد؟

---

(١) مصطفى سويف، «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي»، (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٧٨)، ص: ٢٨٤.

٣ـ أي صور أخذها التحايل في الثقافة العربية القديمة؟ وما مظاهره في المجال السياسي الحديث والمعاصر؟

٤ ـ هل المواجهات الحذرة تنطوي على سلبية دائمة؟ أم يمكن توظيفها في أفعال خيرية وعظيمة تفيد الشعوب والدول؟

٥ ـ هل اللجوء إلى المواجهة الحذرة مقتصر فقط على الضعفاء؟ أم أن الأقوياء أو المتمكنين أيضا يستخدمون التحايل أحيانا؟

أولا: التحايل.. المعنى والمبنى

تعد الحيلة وسيلة ناعمة وحذرة للتأثير في الآخرين بغية الاستفادة منهم ماديا أو معنويا، أو تمرير موقف صعب على المتحايل لا يستطيع أن يواجهه بأساليب عنيفة ظاهرة. ويصل التحايل إلينا عبر عدة حوامل منها: الكلمة والصوت والصورة والمجال والملمس والزمن والكتابة والضوء واللون والرائحة والحركة. وتستخدم هذه الحوامل إما مجتمعة أو منفردة أو في صيغ متعددة من الجمع بينها[1].

ويرتبط مصطلح التحايل بالتلاعب Manipulation الذي يعني، حسب القواميس الفرنسية التي ظهرت في القرن السابع عشر، التعامل الذكي والحذر بين البشر. وفي ألمانيا النازية تم استعمال المصطلح بمعنى توظيف مختلف الموارد والوسائل والإمكانات المادية والبشرية بفاعلية ومهارة وإتقان. لكن ما أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها حتى بدأ العقل الأوربي يتعامل مع كلمات مثل التحايل والتلاعب والمخاتلة بوصفها تنطوي على مضامين كريهة، لأنها تحض على استعمال الخدعة الغادرة لقهر الناس وتضليلهم. وجاءت دائرة المعارف الألمانية لتعرِّف المصطلح بوصفه التأثير في البشر أفرادا كانوا أو جماعات، ومراوغتهم بقصد الاستفادة منهم، وذلك بدمغ الوعي والعادات الفكرية والاجتماعية ومراكز الحس لديهم لمنعهم من اتخاذ قراراتهم الذاتية

(١) شحاتة ياسين، «التحايل: أسلوب التأثير على الآخرين»، (القاهرة: طبعة خاصة، د. ت)، ص: ١١، ولمزيد من التفاصيل انظر المرجع نفسه من ص: ١٢ ـ ٣١.

بحرية تامة[1]. ويحمل التضليل الهادف إلى التأثير في شخص أو هيئة أو جماعة، معاني واضحة للتمويه والتلاعب، وهو ما سيتم شرحه بالتفصيل لاحقا.

على وجه العموم، لا يمكن لأي متحايل أن يعلن صراحة عن نواياه وأهدافه للطرف المتحايل عليه، فمثل هذا الإعلان أو تلك الصراحة سينقل الفعل من التحايل إلى الإجبار، لأن الطرف المقصود التلاعب به سيعرف مقصد المتلاعب وسيسعى إلى إفساد خططه، مما يضطر الأول إلى اتباع أساليب عنيفة في سبيل تحقيق أهدافه. ومع تقدم العلوم الإنسانية لاسيما في مجال علم النفس السياسي والدعاية والإعلام تزداد حدة التحايل وقسوته[2]، ويتم الاعتماد عليه في تحقيق أهداف كثير من الجماعات والتنظيمات السياسية والدول.

ويضيق التحايل في نظر البعض إلى درجة أنه يقصره على أشخاص بعينهم ومواقف محددة وظروف معينة، ويرى فيه استثناء، لكن هناك من يعتقد أن الإنسان مخلوق متحايل بطبعه منذ نعومة أظافره وحتى النزع الأخير من حياته. ويذهب أنصار هذا التصور إلى حد القول إنه عندما يفتح شخص ما فمه ليتحدث مع أي شخص فإنه لا يقصد من ذلك سوى التحايل عليه، والحصول منه على أعلى فائدة ممكنة. ويقول الكاتب السويسري أدولف بورتمان إن التحايل هو أساس حياتنا اليومية المشتركة.

ويتجه **التحايل إلى نقاط الضعف الإنسانية** في الذهن والتفكير، والمشاعر والأحاسيس، والحاجات المتجددة فسيولوجية وأمنية واجتماعية ونفسية، وأيضا على مستوى الرموز، **وهو يعتمد على عدة أسس**، يمكن ذكرها على النحو التالي[3]:

١ ـ يتفق التحايل مع حاجة قائمة: ويتم هذا من خلال إيهام الفرد بإمكانية إشباع أي من حاجاته بسهولة ويسر، وذلك عبر استخدام عدة أساليب، منها: استدعاء رغبة كامنة وإيقاظها من سباتها، بما يدفع الإنسان إلى السعي في سبيل إشباعها في أقصى سرعة ممكنة وبأي ثمن. ويمكن تحويل رغبة ما من مجال اللاوعي إلى الوعي، بل يمكن الإيحاء

---

(١) المرجع السابق، ص: ٨، ٩.

(٢) نفسه، ص: ١٠، ١١.

(٣) نفسه، ص: ٥٤ ـ ٦٢.

برغبة غير موجودة أساسا وغرسها في نفوس الناس بطريقة تجعلهم يتبنونها وكأنها من اختيارهم الحر، ويمكن تحويل رغبة غير ضرورية إلى أخرى ضرورية، ومن الممكن عمل العكس تماما، بإزالة رغبة قائمة وإحلال رغبة أخرى محلها.

٢ ـ **يظهر التحايل وكأنه يفسر حالة غامضة**: وهنا يستغل المتحايل حالة الاستهواء التي تسيطرعلى عقل الإنسان حين يواجه موقفا غامضا، ويتبع عدة أساليب في سبيل الحصول على ما يريد، منها: الادعاء بأنه ليس في الإمكان أفضل مما كان، وأن البدائل الأخرى غير ذات جدوى، ويزعم بأن الاقتراحات كافة التي تم طرحها لحل المشكلة أو عبور الأزمة غير عملية، ثم يرفع درجة الوعي بالأزمة ويصورها على أنها تمس أمرًا جوهريا لا فكاك منه، وبعدها يتمادى في توبيخ من حاولوا قبله التوصل إلى حل، ويقلل من شأن معارضيه. وتستخدم هذه التكتيكات لدى الثوريين في تعبئة الجماهير، كما يستعملها الحكام المستبدون في تحويل أنظار المواطنين عن مشكلاتهم الحقيقية.

٣ ـ **يرتبط التحايل بشيء معروف**: ويتطلب هذا أن يدعي المتحايل أنه يتفق مع المتحايل عليه في ميوله واهتماماته ومعارفه وتوقعاته ومزاجه، وهنا يكون بوسع المتحايل أن يمر من باب عدوه كي يكسبه إلى جانبه. وقد فعل الشيوعيون هذا بتبني موقف المسيحيين من بعض الأوضاع الاجتماعية، الأمر الذي تجلى في تجربة لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية، مع أن الشيوعية تقدم انتقادات لاذعة إلى الأديان عامة، والمسيحية على وجه الخصوص. واستخدم أدولف هتلر هذا التكتيك في نشر النازية عبر المرور من بوابات الشيوعية والرأسمالية والمسيحية أيضا.

٤ ـ **تعزيز التحايل للجوانب الإيجابية**: وهذا يشجع الناس على الإقبال على العمل والتضحية في سبيل امتلاك هذا الشيء الإيجابي، والاستعداد لتحمل المنغصات التي تعترض طريقهم وهم يسعون إلى تحقيق هذا الهدف. وهنا يمكن للمتحايلين المحترفين أن يمسكوا بخيوط اللعبة ويوجهونها كيفما أرادوا بما يحقق مصالحهم. فالحكام لا يظهرون لشعوبهم رغبتهم الملحة في الاحتفاظ بالسلطة أطول فترة ممكنة، إنما يسوقون هذه الرغبة من خلال آليات مواربة، مثل الانتخابات الشكلية، وخلق المشكلات وإيهام الناس بأن الحاكم ومن معه هم وحدهم الذين بوسعهم أن يحلوها، وكذلك تجديد الأهداف الوطنية، أو تبني مشروعات معينة في لحظات محددة وتعبئة الناس حولها.

٥ ـ إشراك الآخرين ودمجهم في القضايا المطروحة: ويتم هذا عبر استخدام المتحايل لضمير الـ«نحن» دوما، فيوهم مستمعيه أن ما يقوله هو قولهم جميعا، وما يطرحه هو طرحهم كافة، ويتيح له هذا الأسلوب إضعاف معارضيه والمشككين فيه، وقد لا يجدون في النهاية مفرا من الانضمام إلى الأغلبية، أو القطيع الذي انجذب إلى سحر الـ«نحن». ويمكن للمتحايل أن يتبع أسلوبا آخر في هذه الناحية، عبر ربط بعض الشعارات المطروحة ببعض الرموز أو النماذج البشرية ذائعة الصيت وصاحبة الشعبية الجارفة. وحتى لو كانت هذه الشعارات لا تنطبق على هؤلاء فإن السامعين أو الجمهور ليس لديه الوقت ولا الجهد ولا الرغبة أحيانا في التيقن من مدى مصداقية هذا الربط.

لكن الهدف من استخدام هذه التكتيكات قد لا يكون سلبيا أو شريرا في كل الأوقات، فهناك حكومات رشيدة، يمكن أن تستخدم بعض هذه الأساليب ليس للتلاعب بالجماهير ومخاتلتها وإخضاعها الناعم للسلطة ودفعها إلى الصمت على الاستبداد والفساد، بل لتعبئة الناس حول مشروعات وطنية حقيقية، أو للحفاظ على التكامل القطري لدولة ما بدمج العناصر البشرية المكونة لها وصهرهم في بوتقة واحدة، مهما اختلفت انتماءاتهم الأولية، أو لحماية الأمن القومي أيام الشدة، لاسيما إن كانت البلاد تواجه عدوا خارجيا طامعا في ثرواتها، أو ساعيا إلى إذلالها.

وهناك عدة قواعد، لا بد من معرفتها، لكل من يريد أن يقدم على فعل تحايلي في أي مجال، ومهما كان الهدف الذي يتطلع إلى تحقيقه، **ويمكن سرد هذه القواعد على النحو التالي:**

أ ـ التعرف على الخصوم في جميع السياقات التي تحيط بالفرد، مثل المجتمع الذي يعيش فيه، والأشخاص الذين يعملون على عرقلة مسيرته، وأصحاب المواقع والمناصب والمراكز، والجنس الآخر، والوسائط الإعلامية... الخ.

ب ـ استلفات أنظار الآخرين، بفعل عكس ما يتوقعونه، أو التملق الهادف، والتحدي الهادف أيضا، أو التفوق على الآخر في المعرفة، أو الإصرار على تحقيق الهدف وفق المبدإ الذي يقول: «لا يأس مع الحياة، ولا حياة مع اليأس».

ج ـ تغليف الأهداف والتصرفات بمسوح براقة، فكثير من الناس يشترون أشياء

ليسوا في حاجة حقيقة إليها، بل لأنهم في احتياج نفسي إليها. وكثير من أصحاب المهن لا يؤدون الأدوار والمهام الطبيعية المنوطة بهم، بل يوهمون الآخرين بذلك.. فمثلا يظهر لنا الساسة في تغليف اسمه «الدفاع عن مصالحنا» كما يظهر لنا الأطباء في تغليف اسمه «الصحة والعافية» والمحامون في غلاف عريض اسمه «العدالة».

د ـ تكرار المزاعم والادعاءات في إصرار وثبات، بما يجعل المتلقي لديه قابلية إلى التصديق. ويتطلب هذا حالة من المرونة النفسية الراسخة، التي لا تجعل الكاذب أو المدعي يحبط سريعا، حين يجد أن من يكذب عليه لم ينطل عليه الكذب من المرة الأولى، بل يعاود ما بدأ، ويكرر هذا مرات عدة، دون يأس أو شعور بخيبة الأمل. وهذا التكرار إما أن يكون متواليا، أي يستعمل الكاذب الرسالة نفسها ويؤكد الهدف ذاته في كل مرة، وإما أن يكون كميا، بمعنى أن يلقي الكاذب رسالته في آذان كثير من الأشخاص ويجعلهم يقتنعون بها ويرددونها، الأمر الذي يحاصر الشخص أو المجموعة التي يستهدفها الكاذب، فلا تجد أمامها بدا سوى ترديد القول نفسه، وتبني المواقف ذاتها.

هـ ـ إثارة مشاعر الآخرين عند الضرورة، فكثير من الناس قد لا يستجيبون لأحكام العقل في بعض المواقف، لكنهم يستسلمون لنداء المشاعر، وينزلون على رغبات من يدغدغ عواطفهم حيال القيم السامية مثل الشرف والكرامة والشجاعة والصراحة والأمانة... إلخ.

لكن التحايل عبر إثارة المشاعر، لا ينطوي على شر خالص، بل إنه في بعض الأحيان يحمل خيرا عميما. فعلى سبيل المثال فإن القادة العسكريين يقبلون، لاسيما قبيل اندلاع الحروب وفي أثنائها، على استعمال هذه النوع من الحيل، حتى يرغبوا الجنود في القتال. ويتم هذا بحديث القادة عن فضائل الشجاعة والوطنية، وإقبالهم على بعض السلوكيات المعززة لهذا القول من قبيل منح الأنواط والنياشين والأوسمة وتقديمها في مظاهر بطولية أمام الجميع. وعلى النقيض يتم فرض العقوبات كتوقيع الجزءات والحجز بالمعسكر والسجن وحتى الإعدام للمتخاذلين والجبناء، الفارين في أثناء القتال، أو الرافضين تنفيذ الأوامر العسكرية خلال سير المعركة.

و ـ **الاستفادة من مخاوف الآخرين**، فالناس دوما تخشى المرض والموت والفقر والسلطة الغاشمة والفشل والعجز والضعف والفشل. والخوف يشل قدرات الناس، ويخلق لديهم استهواء حيال كل ما يبدد هذا الخوف، ومن ثم يصبحون صيدا سهلا لخصومهم، وأكثر قابلية لمجاراة الأفعال التحايلية.

ز ـ **اختيار الوقت والوضع المناسبين**، فعملية إصدار القرار بالتحرك حيال الخصم يجب أن تراعي الوضع العام للشخص الذي ينوي اتخاذ القرار، والحيثيات المحيطة بالقرار، ومعرفة الشخص الذي يؤثر فيه القرار تأثيرا مباشرا أو غير مباشر، والحالة النفسية والمزاج العام لحظة اتخاذ القرار. ومن يدرك الوقت المناسب، وينتهج الطريقة الصائبة في واحدة أو أكثر من هذه التوليفات الأربع، يمكنه أن يجني أقصى فائدة ممكنة، ويخرج بأقل خسارة ممكنة، شريطة أن يستطع المتحايل أن يقيم خصمه تقييما سليما.

ح ـ **عدم إظهار المتحايل لقدراته الحقيقية**، وإيهامه المتحايل عليه بأنه هو الأقوى والأفضل والأكثر ذكاء والأهم. ويتطلب هذا اختيار الألفاظ التي تعبر عن هذا الوضع، وإدراك سحر البيان وتأثير معسول الكلام، وتحديد الهدف من الحديث، والتركيز في الموضوع المقصود من دون تشتت، وتعلم مهارة التفكير على مستوى والكلام على مستوى آخر، وامتلاك القدرة على الإقناع وبناء الحجج.

ثانيا: تجليات المواجهة الحذرة في الأطر السياسية والاجتماعية العامة

تنطوي الأطر العامة التي تحكم مسيرة الفرد والمجتمع على أشكال مستترة من الحيلة، أو المواجهة الحذرة. وهناك من يرى في الأيديولوجيا نفسها معنى يحمل في جانب منه تحايلا لا يخفى على أحد. فهاهو ذا الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه ينظر إلى الأيديولوجيا على أنها تستغل المستضعفين وضحايا الحياة، الذين نحتوا عالما وهميا يوازي العالم السفلي الحقيقي، فاخترعوا الثقافة والحضارة لأنها تقاوم «الأسياد» الذين يديرون أمور الحياة، واختلقوا التربية لأنها تعادي الميول الطبيعية للنفس للبشرية.

أما كارل ماركس فاعتبر الأيديولوجيا قناعا يخفي قانون تقدم التاريخ، وصناعة يستخدمها بعض الناس لتبرير مواقفهم، رابطا الأيديولوجيا بحال المجتمع البشري

بوصفها «بنية فوقية» تمثل انعكاسا لـ «البنية التحتية» المرتبطة بعملية الإنتاج المادي. ولذا فهم ماركس الأيديولوجيا في سياق الطبقات الاجتماعية والوضع الاقتصادي، ولم ينزعها عن هذا الإطار أو يطرحها حسب حقيقتها أو منطقيتها المجردة[١].

ومع أن كارل مانهايم قد اتفق مع النتيجة التي توصل إليها ماركس من دراسته للأيديولوجيا فإنه قدم إسهاما مميزا في تحليل المفهوم من خلال معطيات تاريخية، إذ قارن بين الأيديولوجيات في سياقات تاريخية مختلفة، منطلقا من اقتناع بأنه لا يمكن فهم أي أيديولوجيا بشكل تام إلا في إطار تاريخي[٢]. وقد فرق مانهايم بين الأيديولوجيات المحدودة التي تعتنقها فئات صغيرة تسعى وراء مصالحها مثل أيديولوجية صغار رجال الأعمال والأيديولوجيات الشاملة التي هي التزام كامل بطريقة معينة في الحياة[٣]. وألبس سيجموند فرويد مفهوم الأيديولوجيا رداء نفسيا، فنظر إليه على أنه مجموع الأفكار الناجمة عن تعامل يبرر السلوك المضاد لقانون اللذة[٤].

واعتبر سيمون مارتن ليبست الأيديولوجيا «دينا علمانيا» في حين نظر إليها تالكوت بارسونز على أنها «نظام لتفسير الظواهر حتى يسهل فهمها لدى فئات اجتماعية معينة»[٥]. وتعامل كليفورد جيرنز على أنها «نظام رموز يجلب الاتساق إلى العالم، ينحدر من الثقافة، ويبعث الرضا في النفس، ويمد بالطريقة التي تمكن الإنسان من فهم العالم المحيط به». وينطلق أنطوني جرامشي بمفهوم الأيديولوجيا من الطرح الماركسي ليرى أن الطبقات المسيطرة تهيمن على وسائط التنشئة الاجتماعية مثل الثقافة والدين والإعلام وحتى الأسرة لتصنع الطريقة التي يتلمسها الناس في إدراك العالم. ويمزج

---

(١) على الدين هلال (مشرفا)، «معجم المصطلحات السياسية»، (القاهرة: جامعة القاهرة/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤)، ص: ١٠٢.

(٢) Leon P. Baradat, Political Ideologies: Their Origins and Impact, New Jersy, Prentice- hall inc. 6th edition, 1997, p: 6/7.

(٣) عبد الوهاب الكيالي، «موسوعة العلوم السياسية»، الجزء الأول، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص: ٤٢٢.

(٤) عبدالله العروي، «مفهوم الأيديولوجيا، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣)، ص: ١٠٤.

(٥) عبد الوهاب الكيالي، مرجع سابق، ص: ٤٢٢.

جورجس سوريل الأيديولوجيا بالأسطورة، ويرى أن الثانية تؤدي عمل الأولى[١]. وهنا تبدو الأيديولوجيا عرضا ذهنيا يستجيب لمطلب عاطفي، ومعادلا سياسيا ووظيفيا للأسطورة.

وهنا تبدو الأيديولوجيا ستارا يبعدنا عن الحياة، أو مجموعة من الأوهام والتعليلات والحيل التي تعاكس القانون الطبيعي[٢]. أو أنها محض «أسطورة» يلتحف بها الناس، ويستمدون منها الأمل في الاستمرار والبقاء والانتصار، ويتحصنون بها نفسيا، على الأقل، في مواجهة واقع يتوحش، ويزداد ضراوة، يوما إثر يوم.

وينطبق الأمر نفسه على كثير من الأساليب والعوامل التي يتحقق من خلالها الامتثال الجزئي أو الكلي للفرد والمجتمع، مثل التنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي والتدرج والعزل أو الفصل بين المواقف والمصالح الخاصة[٣]. ففي أثناء تشكيل الفرد معرفيا وسلوكيا تكون أساليب التنشئة ومحتوياتها حاضرة كفعل تحايلي ناعم وسري في مقصده، لأن القائمين على التربية لا يبينون لمن يربونهم الأهداف التي يرومونها من عملية التربية، بل قد يحاول البعض أن يوهم النشء بأنه يعمل لصالحه، مع أنه قد يعمل عكس هذا تماما.

ويضطر الإنسان أحيانا للتحايل على أدواره المتعارضة، بالفصل التعسفي بينها، حتى ينهي التوتر الناجم عن صراع الأدوار لديه. فبعض النساء العاملات قد يتحايلن على الصراع الناجم عن ازدواجية أدوراهن في المكاتب والمطابخ. وبعض رؤساء مجالس الإدارات وأصحاب العمل الذين يتولون مناصب نقابية يتحايلون على التناقض الناجم عن هاتين المهمتين المتناقضتين إلى حد بعيد. وحين يقع الإنسان في حيرة بين أداء واجبه، وبين بعض المتطلبات الإنسانية أو الأسرية الملقاة على عاتقه، وتتصارع لديه القيم والمعايير فإنه يتحايل على هذا الوضع بإعادة ترتيب أولوياته.

---

(١) Lyman Tower Sargent, Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis, Harcourt Brace & Company, 10th Edition, 1996, p: 9.

(٢) عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: ٣٦-٣٩، ١٠٣، ١٠٤.

(٣) راجع في هذا الشأن: نبيل محمود توفيق السمالوطي، «الأيديولوجيا وقضايا علم الاجتماع النظرية والمنهجية والتطبيقية»، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، ١٩٨٩)، ص: ١٥٠ ـ ١٥٢.

كما ينطبق الأمر ذاته على كثير من الأشكال التفاعلية في الحياة البشرية، ابتداء من العلاقات الزوجية حتى ما يقع بين الحاكم والمحكوم، مرورا بالمعاملات التجارية، وإدارة الحياة الاقتصادية، والتشابكات الاجتماعية، والأنماط الثقافية.

ولا يقتصر التحايل على الممارسات العامة، بل يكمن في ثنايا بعض النصوص والكتابات، إلى درجة أن كثيرين يرون الأدب نوعا من المواجهة الحذرة أو المقاومة بالحيلة. ولا يمكن لبلاغة هذه النصوص وغموضها وانفتاحها على تأويلات عدة أن تعمي أحدا عن رؤية مؤشرات ومعاني التحايل المضمرة فيها.

لقد سئل نجيب محفوظ ذات يوم: لماذا كان الإبداع الأدبي في فترة الستينيات بمصر أكثر غزارة منه في فترة السبعينيات، مع أن هامش الحرية، خلال الأخيرة، كان أكبر من الأولى، والأدب يحتاج إلى مناخ حر؟ فأجاب قائلا: «إن المبدعين في السبعينيات كانوا أحرارا في أن يقولوا ما يشاءون في أحاديثهم ومقالاتهم؛ وهو ما جنى على الجانب الإبداعي لديهم، حيث لم تكن أمامهم تحديات كتلك التي وجدت في الستينيات، والتي قادت إلى إنجاز الأعمال الإبداعية، بما فيها من رموز وإسقاطات للتعبير عما يريدونه»[١].

إن هذا القول بقدر ما يدحض بعض المقولات السائدة بأن الإبداع الأدبي يحتاج إلى قدر من الحرية السياسية، فهو يقدم الأدب بوصفه نوعا من المقاومة بالحيلة للقهر الذي تمارسه هذه السلطة على الجماهير، أو مجالا لتنفيس المثقف عما يكنه في ضميره تجاه السلطة، ولا يستطيع أن يقوله بشكل مباشر، خوفا من المساءلة.

فاللجوء إلى الرمز، وتغيير ملامح بعض الشخصيات، وإعطاؤها أسماء غير أسمائها، وإضفاء بعض الخيال على الأحداث، أو العودة إلى وقائع تراثية وإسقاطها على الحاضر في ثوب قصصي، أو صناعة بطل منقذ يقفز فوق الواقع المتردي ويأخذ بيد الناس إلى مجتمع أفضل - يجعل المثقف أكثر أمانا في مواجهة القوانين، التي تسنها السلطة للحد

---

(١) عمار علي حسن، «النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية»، (القاهرة: دار شرقيات، ٢٠٠٧) ص: ٧٠، ٧١.

من حرية التعبير. ولا تقتصر هذه الخاصية على الأدب الذي تنتجه النخبة، بل تمتد إلى الأدب الشعبي، بشتى أنواعه، حيث يحفل بصور لافتة للتحايل السياسي، الذي أنتجته قرائح البشر على مدار العصور، ويتوارثه الأنجال عن الآباء عن الأجداد[1].

ثالثا: المواجهة السياسية الحذرة لدى العرب الأقدمين

تنطوي نصوص وممارسات عربية قديمة على أنماط جلية من التحايل، لاسيما في مواجهة الحكام. فهناك مخطوطة عربية مجهولة المؤلف بالمكتبة الوطنية بباريس يرجع عودتها إلى القرن الثالث عشر الميلادي تحمل عنوان «رقائق الحلل في دقائق الحيل»، لم يعتمد كاتبها في نصحه للحكام على الأسلوب المباشر الذي اتبعه ميكيافيللي، إنما سلك درب الحكاية والقصة وسيلةً لتعليم الحكام فنون الإدارة والحكم، وقسم حكاياته إلى حيل الملائكة والأنبياء وأدعياء النبوة والملوك والسلاطين والوزراء والقضاة والفقهاء والعبَّاد والزهاد، ليحذر من خلالها الحكام من مغبة الظلم والاستبداد، ويبصرهم بالفوائد العظيمة التي تترتب على حكمهم بالعدل.

وعلى الرغم من أن «الآداب السلطانية»[2]. التي تم تأليفها على نطاق واسع في التاريخ الإسلامي رمت في الأساس إلى تقديم النصيحة للملوك والسلاطين ومساعدتهم على إطالة عمر حكمهم بالسيطرة على الرعية وقهر المنافسين على السلطة وهزيمة العدو الخارجي، فإنها انطوت في جانب منها، حتى ولو كان يسيرا، على نوع من المواجهة الحذرة، حيث لم يكن الناصح قادرا على أن يبين للسلطان مواطن الظلم في مسيرته السياسية، فكان يستبدل بهذا حديثا مفرطا عن «العدل» وإغاثة المظلوم والاتصاف بالكرم. ومع أن أغلب الحكام لم يتعاملوا مع هذا النوع من النصائح بما

---

(١) صلاح الراوي، «الثقافة الشعبية وأوهام الصفوة»، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٢)، ص: ٦٦.

(٢) من أمثلة هذه الكتب «سراج الملوك» لمحمد بن الوليد الطرطوشي، و«واسطة السلوك في سياسة الملوك» لأبي حمو موسى الزياني، و«نصيحة الملوك» لأبي حسن الماوردي، و«الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان، و«المنهج المسلوك في سياسة الملوك» للشيزري، و«آداب الملوك» للثعالبي» و«بدائع السلك في طريق الملك» لابن الأزرق، و«التبر المسبوك في نصيحة الملوك» للغزالي، و«تهذيب الرياسة وترتيب السياسة» للقلعي.

يليق به من أهمية، ولم يحملوه على الجد، مدفوعين بـ«طبائع العمران وليس بها تخطه التآليف» كما يقول ابن خلدون، فإن كثيرا من مدبجي الآداب السلطانية كانوا يشعرون بأنهم يؤدون ما عليهم من دور بمواجهة الحاكم بحذر وحساب، تقتضيه طبيعة العلاقة بين الطرفين[1]، التي تقوم على تبعية الناصح للحاكم واستقواء الأخير على من يقدم له النصح.

وبعض هذه النصائح أخذ صيغة مباشرة مثل ما جاء في كتاب «نصيحة الملوك» للماوردي الذي ينطلق من أن «الملوك أولى الناس بأن تهدى إليهم النصائح، وأحقهم بأن يخولوا بالمواعظ، إذ كان في صلاحهم صلاح الرعية، وفي فسادهم فساد البرية»، لينصح أهل الحكم بأن يترفعوا عن مشاكلة أهل الغباوة والجهالة، وسوء النشوء والعادة، وأن يجالسوا العلماء، ويأخذوا بآداب الدين، ويتعلموا أن الملك لا ينال إلا بالخدمة الطويلة، والرياضة الصعبة الشديدة، والمخاطرة العظيمة والأشغال الكثيرة والآمال البعيدة، التي ربما أتت دونها المنية لأن الملك محنة وابتلاء. ثم يحمل الماوردي على الحاشية التي تحيط بالسلطان بالحكام، ويرى أن أغلبهم لا يكلمون الحاكم إلا بما يوافق أهواءه، ولا يستقبلونه إلا بما يطابق آراءه، مخافة على منافعهم، وتحصينا لدمائهم[2].

وبعض النصائح أخذ صيغة غير مباشرة. ويقدم لنا أبو حيان التوحيدي أمرا من هذا القبيل في كتابه الأثير «الإمتاع والمؤانسة».. فحين يطلب منه الوزير أبو عبد الله العارض أن يحدثه عن حكاية غريبة، يختار بدهاء وذكاء واحدة من حكايات الشطار والعيارين، الذين أظهروا تحديا شديدا لسلطة العباسيين ليوصل من خلالها رسالة ذات مغزى للوزير، إذ يقول: «كل ما كنا فيه، كان غريبا بديعا عجيبا شنيعا حصل لنا من العيارين القواد، وأشهرهم أبو الدود وأبو الذباب، وأسود الزبد، وأبو الأرضة، وأبو النوابح.. وشنت الغارة، واتصل النهب وتوالى الحريق حتى لم يصل إلينا الماء من دجلة»! وبعد هذه المقدمة التي يقدح فيها بدهاء هؤلاء المتمردين، وإن كان يظهر فيها قوتهم وعظم

(١) عز الدين العلام، «الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ سلسلة عالم المعرفة، فبراير ٢٠٠٦) ص: ٤٦، ٤٧.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: أبو الحسن الماوردي، «نصيحة الملوك»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧).

تحديهم للخلافة، يميل إلى ذكر ملحة لأسود الزبد، الذي كان يعيش عاري الجسد إلا مما يستر عورته، وكان سفَّاحا مغيرا طالما سفك الدم ونهب وسلب، ومع هذا فإنه أعتق جارية اشتراها بألف دينار رغم أنه كان يعشقها بجنون، فهي «لما حصلت عنده، حاول منها حاجته، فامتنعت عليه، فقال لها: ما تكرهين مني؟ قالت: أكرهك كما أنت. فقال: فما تحبين؟ قالت: أن تبيعني. قال لها: أو خير من ذلك أعتقك وأهب لك ألف دينار؟ قالت نعم. فأعتقها وأعطاها». وقد وجه الوزير سؤالا إلى أبي حيان عن مصير هذا الرجل فقال له: «صار في جانب أبي أحمد الموسوي وحماه، ثم سار إلى الشام فهلك بها. وهنا يرسم التوحيدي، الذي طالما مارس التحايل في صيغة الصبر المدبر[1]، للوزير بدهاء معالم الشهامة والرجولة عند معارضي الدولة التي يمثلها، ويظهر حجم جبروتها حين يبين كيف أنها تتخلص من معارضيها، مع أن استئناسهم ليس عصيا، ما يدل عليه موقف أسود الزبد من الجارية[2].

وكما سبقت الإشارة فإن الأدب الشعبي يحفل بأشكال ومظاهر عدة للمقاومة بالحيلة. فشخصية جحا مثلا، التي توزعت على حضارات وجنسيات شتي، تبدو نوعا صارخا من التحايل الذي يقوم على المكر والدهاء والذكاء وسرعة البديهة وبلاغة الرد في مواجهة سلطة غاشمة أو شخصية متجبرة أو موقف صعب. وامتدت هذه الشخصية لتطوق اهتمامات وميول ومجالات عدة، فقدمت الجانب الإنساني في «جحا العربي» والجانب الاجتماعي في «جحا الفارسي والتركي» والسياسي في «جحا المصري» لتبدو في النهاية شخصية أسطورية ترمز إلى التندر ممن يملكون على الناس أي سلطة، ويسيئون استخدامها، وتسعى إلى حث الجماهير على المقاومة، وتعبئتهم بطريقة ناعمة وبطيئة من أجل الوقوف في وجه الجائرين، والسعي الجاد إلى التغيير.

وقد فاض «الأدب الجحوي» بألوان من النقد السياسي[3]، لاسيما أن ظهور

---

(١) محمد أركون، «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١)، ص: ١٧٥.

(٢) هالة فؤاد، «أسود الزبد ومأساة المثقف الهامشي»، مجلة العربي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، أغسطس ٢٠٠٨.

(٣) محمد رجب النجار، «جحا العربي: شخصيته وفلسفته في الحياة والتعبير»، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦)، ص: ١٧٩ ـ ٢٥١.

شخصية جحا، مسألةً رمزيةً، ارتبطت بحقب زمنية كان يشتد فيها الصراع بين قوميتين أو أكثر، أو التي تنهار فيها دول وتقوم أخرى على أنقاضها، حيث تشتد التناقضات في النظم الاجتماعية والعلاقات الإنسانية، ويزداد الكبت والقهر والقمع، وتصبح هناك ضرورة للعمل على مواجهة هذه التناقضات وحلها، والتغلب على هذا القهر وإنهائه، ولو مؤقتا، ومقاومة التسلط والفساد لإضعافهما إلى أدنى حد.

وأخذت شخصية جحا ثلاثة مسالك أساسية للمواجهة الحذرة، الأول هو عدم الاكتراث بالظاهر من الأمور والاعتصام بنزعة صوفية تقي الفرد من الذوبان مع المقهورين، أو الاستسلام التام للتسلط. **والثاني هو الاندفاع نحو المجون**، بوصفه نزعة من نزعات التمرد على الواقع، أو الهرب منه بالاستعلاء عليه. **أما الثالث فهو السخرية من الواقع المعيب**، والأشخاص المتكبرين والمستبدين. وهذه المسالك يعاد إنتاجها مع الزمن، في تجدد لا ينتهي، بحيث يبقى «الرمز الجحوي» ملهما لألوان من الفكاهة والتندر والسخرية الحديثة والمعاصرة[١]، وهي مسألة سيتم تناولها بالتفصيل في نقطة تالية.

رابعا: المواجهة السياسية الحذرة... أفكار وممارسات حديثة ومعاصرة

اتخذ التحايل السياسي أشكالا أكثر إحكاما وديمومة، حملتها الثقافة الشعبية أو الجماعية، مثل الأغاني والرقصات والأمثال والطقوس والنكات والنوادر والحكايات الشعبية، التي تنطوي على قيم تنطوي على الصبر، وتنتصر للحق في وجه الباطل، والعدل في وجه الظلم، وتسخر من المتغطرسين والمتجبرين، وأصحاب الثروات الحرام، والمناصب غير المستحقة. ويصل الأمر عند بعض الشعوب إلى استخدام «المفارقات الرمزية» التي تناقض طبيعة الأشياء ومجريات الحياة، مثل القصص التي تروي مغامرات الفئران التي تأكل القطط، والأرانب التي تخيف الصيادين، والثور

(١) انظر على سبيل المثال: عبد الرحمن بن زيدان، «جحا وفن الحيلة والسخرية في المسرح المغربي المعاصر: من المسرح الشعبي عند الطيب العلج إلى الضحك المركب عند عبد الكريم برشيد»، مجلة «عالم الفكر» المجلد التاسع والعشرون، العدد الأول، (الكويت ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ يوليو/ سبتمبر ٢٠٠١).

الذي يذبح الجزار، والإوزة التي تضع الطاهي في القدر، والسمكة التي تطير في الهواء، والفقير حين يحسن إلى الغني.

أ ـ مواجهة الطغيان... التحايل المستساغ: ويتوقف مستوى التنكر والتحايل على درجة القهر والظلم التي تقع على المستضعفين، فكلما كان القوي أكثر خطرا، كان القناع الذي يتخذه الضعيف أكثر سمكا. ولذا يصل القهر مستواه حين لا يكون أمام المقُود سوى اتباع القائد، حتى ولو لم يكن لديه أي اقتناع بما يجري. وهناك واقعتان ملموستان يمكن أن يذكرا هنا للبرهنة على هذا:

الأولى سجلها عبد الغفار مكاوي في كتابه «جذور الاستبداد» عن «حوار السيد والعبد» كما وجد في المعابد البابلية القديمة، والذي يدور على هذا النحو(١):

«أيها العبد أنصت إلي.

هاأنذا يا سيدي هاأنذا.

اذهب وأحضر المركبة وأعدها لأذهب إلى القصر.

أذهب يا سيدي. أذهب، سأكون تحت تصرفك.

لا أيها العبد. لن أذهب للقصر لن أذهب.

لا تفعل يا سيدي لا تفعل.

....

أسرع وأحضر المركبة وأعدها للرحيل، أريد أن أمضي للخلاء، للريف المفتوح.

أذهب يا سيدي أذهب.. فالصياد يملأ جوفه، وكلاب الصيد ستكسر عظام الفريسة، وصقر الصياد سيهبط عليها.. والحمار الوحشي سيعدو مسرعا..

لا يا عبد. لا.. لن أمضي إلى الخلاء. لن أمضي للصيد.

لا تفعل يا سيدي. لا تفعل، إن حظ الصياد متقلب، كلب الصيد ستنكسر أسنانه، وصقر الصياد سيرجع إلى عشه، والحمار الوحشي سيهجع إلى حظيرته في الجبال».

---

(١) عبد الغفار مكاوي، «جذور الاستبداد: قراءة في أدب قديم»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر ١٩٩٤)، ص: ٢٤٦ ـ ٢٥١.

إن العبد هنا يجاري السيد، لأنه لا يملك القدرة على مخالفته، لكن هذا لا يعني اقتناعه بما يجري أو احترامه لسيده، وكأنه يحقق المثل الإثيوبي الذي يقول: «حين يمر السيد العظيم، ينحني الفلاح الحكيم انحناءة عميقة، بدهاء ثم يذهب بصمت».

أما الثانية فيسردها جيمس سكوت في كتابه القيم والمهم «المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم؟»، وتتمثل في اللعنات التي كان العبيد يصبُّونها في جنوب الولايات المتحدة ضد «أسيادهم» البيض، وتوسلهم إلى الله أن ينتقم منهم. فهاهي ذي امرأة من السود تقول:

«يا سيدي الإله، إنني أتوسل إليك أن تحقق ما أتمناه لأعدائي، أن تجعل ريح الجنوب تترقب أجسادهم وتجعلهم أكثر بياضا ولا ترحمهم، وأن تجعل ريح الشمال تجمد الدم في شرايينهم، وتمزق عضلاتهم... إنني أتضرع لكي يصبح الموت والداء رفيقي أعمارهم. أتضرع لكي لا يتضاعف عدد أجسادهم أو حجمها. أتضرع لكي يحدث لأبقارهم، لخرفانهم، لخنازيرهم، ولكل المخلوقات التي يمتلكونها، أن تموت جوعا وعطشا... يا سيدي الإله إنني أتوسل إليك أن تحقق هذا كله، لأنهم مسحوا بي الأرض، ومرغوني بالوحل والغبار، وحطموا اسمي الطيب، لأنهم حطموا قلبي، وجعلوني ألعن اليوم الذي ولدت فيه.. آمين».

(ب) فن التفاوض... التحايل المتبادل: يمارس التحايل على نطاق واسع في أثناء التفاوض، الذي ينطلق من أن الحيلة هي تكتيك يرمي إلى خداع الخصم حتى يستسلم معتمدا على ثقته بأن الطرف الآخر يتصرف بشرف، ويقول الصدق. وإحدى هذه الحيل هي التحكم في المعلومات، وإعطاء الخصم بيانات زائفة مضللة. وهناك حيلة أخرى تتمثل في إيهام الطرف الآخر بأن المفاوض الذي جلس معه على الطاولة هو صاحب القرار، أو لديه تفويض نهائي باتخاذ قرارات حاسمة، ثم مفاجأته في الوقت المناسب وعند النقطة المناسبة بضرورة الرجوع إلى مستوى أعلى. وهناك حيلة ثالثة تنطوي على تقديم مطالب إضافية في اللحظة الأخيرة، بعد أن يكون الطرف الآخر قد اعتقد أنه قد تم الانتهاء من تسوية النقاط الخلافية كافة[١]. ويتم كل هذا في إطار

---

(١) ويليام أوري، «فن التفاوض»، ترجمة: نيفين غراب، (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤)، ص: ٥٢.

المقولات العامة والأساسية التي تحكم عملية التفاوض ومنها «تحقيق الممكن» و«تجنب السقوط في الحب النظري للكمال» و«رفع شعار اكسب اكسب» أو على الأقل «المحصلة ليست صفرا»[١].

وهناك تكتيكات محددة يقوم بها المفاوض مستخدما الحيلة على نطاق واسع، ويمكن تبيانها وإجمالها في الجدول التالي:

الهدف: التفاوض من أجل حل المشكلة	عوائق التعاون	الإستراتيجية: الاختراق من أجل التفاوض
المتفاوضون يجلسون جنبا إلى جنب	ـ رد فعلك مشاعر الآخرين	ـ اذهب إلى الشرفة أخطو إلى جانبهم
مواجهة المشكلة	موقف الآخرين	أعد الصياغة
الوصول إلى اتفاق يرضي الطرفين	ـ عدم رضا الآخرين قوة الآخرين	ـ ابن لهم جسرا ذهبيا استخدم قوتك لتعلمهم

* المصدر: وليام أوري، «فن التفاوض».

ويمكن تفصيل ما ورد في الجدول السابق عبر اللاءات الخمسة التالية[٢]:

١ ـ **لا تنفعل بل اذهب إلى الشرفة**: فالإنسان حين يواجه شخصا صعب المراس أو موقفا عسيرا فسيغضب ويتصرف بانفعال، ومن ثم يقع في أخطاء جسيمة. وأول ما يقوم به المفاوض ليس هو السيطرة على سلوك الآخرين، إنما السيطرة على سلوكه هو، والتحكم في ردود أفعاله، وطلب بعض الوقت للتفكير، وفي أثناء ذلك يركز المفاوض على ما يريد، ويعود إلى الطاولة.

٢ ـ **لا تجادل، بل اخْطُ إلى جانبهم**: وتتطلب هذه الحيلة أن يصغي المفاوض جيدا إلى ما يقوله الطرف الآخر، ويمكنه أن يلخص أقواله ويطلب منه التصحيح، ثم يعترف

---

(١) حسن محمد وجيه، «مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ سلسلة عالم المعرفة، أكتوبر ١٩٩٤)، ص: ٢٦ وص: ٢٨.

(٢) ويليام أوري، مرجع سابق، ص: ٤٣ ـ ١٦٥.

بصحة وجهة نظر هذا الطرف، ويقدر مشاعره، ثم يعتذر له إن استوجب الأمر، من دون أن يفقد الثقة بنفسه، ويوافقه بقدر المستطاع من دون أن يقدم تنازلات، ثم يجمع كل الإجابات التي تقول «نعم» ويبدي تناغما مع اتجاهات الطرف الآخر، معترفا بسلطته وكفاءته، ويبني علاقة معه، وفي الوقت المناسب يفاجئه بتغيير رأيه من دون استفزازه.

٣ ـ لا ترفض، بل أعد الصياغة: وهنا يطرح المفاوض أسئلة تساعد على حل المشكلة من قبيل ماذا؟ وماذا لو؟، ثم يطلب النصيحة من الطرف الآخر، ويسأله: لماذا تؤمن بعدالة موقفك؟ ثم يطرح أسئلة مفتوحة، ويجرب قوة الصمت، ويعيد صياغة التكتيكات، ويلتف حول موقف الطرف الآخر المتحجر، بتجاهل هذا الموقف وإعادة تفسيره على أنه مجرد تطلع. ويمكن للمفاوض أن يصدق الموقف المتحجر لخصمه، ثم يبدأ بتحويل اتجاه هجومه أو يظهر للطرف الآخر وكأن هذا الهجوم موجه إلى المشكلة ذاتها، وليس إلى شخص المفاوض، ثم يبدأ هجوما مضادا بطريقة ودية، ويتحدث بضمير «نحن» وليس «أنا وأنت»، ويكشف بعض حيله حتى يطمئنه، ويستغل حيل الخصم لمصلحته، ثم يتفاوض بشأن قواعد اللعبة، ويشير إلى الموضوع محل الجدل، ويتفاوض بشأن المفاوضات.

٤ ـ لا تضغط، بل ابن لهم جسرا من ذهب: وينبني هذا الإجراء على دراسة المعوقات التي تحول دون إبرام الاتفاق أو تسوية الخلاف، ومنها أن تكون الأفكار المطروحة على الطاولة ليست نابعة من أذهان المفاوضين، أو تكون هناك مصالح تم تجاهلها، أو يوجد تعجل أو تلهف على إنجاح التفاوض بأي ثمن مما يجعل الطرف الثاني يتلكأ ويتثاقل، أو حتى يكون هذا الطرف متخوفا من الإحراج أمام الآخرين. وللتغلب على هذه المعوقات يمكن للمتفاوض أن يبني علاقة متينة مع الطرف الآخر، بإشراكه وسؤاله عن أفكاره، وجعلها أساسا للاقتراحات التي يتم تبنيها، ومطالبته بإبداء الرأي البناء دوما، وإتاحة فرصة الاختيار أمامه، وعدم تجاهل رغباتهم الإنسانية الأساسية، وعدم الانصراف عنه إن تحدث بطريقة غير منطقية، ومساعدته على حفظ ماء الوجه، والتراجع دون أن يشعر بأنه يتنازل، ثم إشراكه في كتابة «خطبة النصر».

٥ ـ لا تُصعّد، بل استخدم قوتك لتعلمهم: ويتم هذا من خلال قيام المفاوض

بشرح النتائج للطرف الآخر، وأن يحذره من دون تهديده، ويوجه له أسئلة من قبيل: ماذا سيحدث لو أنك لم توافق؟ ماذا تظن أني فاعل؟ ماذا ستفعل أنت؟ ثم يستعرض أفضل بدائله التفاوضية، ويستخدم أحسنها في إنضاج الاتفاق من دون استفزاز، عبر استخدام أقل قدر من القوة، مع الالتزام بالأساليب المشروعة. وقد يحتاج المفاوض إلى توظيف بعض الحيل لإبطال فاعلية هجوم الخصم، منها اللجوء إلى طرف ثالث وحثه على ضرورة إنجاح المفاوضات.. ثم يحدد المفاوض طريق الحل أمام خصمه، ويشعره بأنه ما زال أمامه مخرج، ويتركه يختار، وبعدها يصنع المفاوض اتفاقا دائما مع الطرف الآخر، من دون أن ينسى آليات تنفيذ الاتفاق، ويجعل هدفه هو تحقيق رضاء الطرفين وليس إحراز النصر.

(جـ) الدعاية السياسية... التحايل المُقنّع: تطفح أساليب المواجهة الحذرة أو التحايل بشكل ظاهر من عملية الدعاية، التي تعتمد طرق المراوغة والتلاعب والمخاتلة والتدليس والكذب إلى أقصى حد. فمنذ المنشأ تتطابق الدعاية مع ما سبق ذكره من قواعد التحايل وأسسه، إذ إنها تطلب من القائم بالدعاية أن يقف وقوفا جليا على قوة عقل الشخص المستهدف، ودرجة تحمله، والعادات الراسخة لديه، ورغباته وحاجاته، وأفضلياته مرتبة تنازليا، ومدى إمكانية تغييره جذريا، وأقرب الطرق لكسبه، والفترة اللازمة لإخضاعه لتأثير الدعاية[1].

فالدعاية ترمي بالأساس إلى السيطرة على فرد أو جماعة أو شعب معين، ولذا فإنها مجبولة على استخدام المراوغة إلى أقصى حد، لأن هذه الطريقة بوسعها أن تقنع الفرد بالدخول في حيز الدعاية، والتهيؤ النفسي والعقلي لتقبلها، بمنحه بعض المبررات والأسباب التي تجذبه إلى الامتثال للقائمين بالدعاية، أو الذين يستهدفونه، ما يعزز احتمالات الحصول على ولاء من تستهدفه الدعاية، أو دفعه إلى تبني الخطاب الذي يبثه القائم بالدعاية[2]. ويصل نجاح الدعاية إلى ذروته حين يردد أفراد المجتمع المستهدف

---

(١) شاهيناز طلعت، «الدعاية والاتصال: دراسة نظرية وتطبيقية على الوثائق السرية البريطانية عن ثورة مصر سنة ١٩١٩»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٨٧)، ص: ١٣٨.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٤١.

الأقاويل نفسها التي يطلقها من يستهدفونه، وكأنها أفكارهم الذاتية، التي تنبع من عقولهم الخالصة، وإراداتهم الحرة.

إن القائم بالدعاية يشبه الساحر أو الحاوي الذي يجذب انتباه المتفرجين إلى شيء ليعميهم عن شيء آخر يقصده ويرعاه ويتبناه ويقيم عليه أهدافه. وهذا السحر يتبع طريقتين رئيستين[1]: **الأولى** هي «التكثيف» الذي ينطوي على إظهار الجوانب الإيجابية في المسألة محل الدعاية سواء تعلقت بشخص أم بفكرة، عبر أساليب فنية عدة منها استخدام الصور الذهنية، واستبدال الأسماء والمصطلحات، والانتقائية، والكذب المستمر، والتكرار، والتأكيد، ومعرفة العدو وتحديده، والاستناد إلى السلطة والقوة، والارتباط الكاذب، وتزكية غريزة اتباع الغير، والتماثل أو التشبيه بالغير. والطريقة **الثانية** هي «التقليل» حيث يسعى القائم بالدعاية إلى الحط من شأن أشياء وأفكار وأشخاص محددين، عبر الحذف، وتحويل الانتباه، والالتباس أو خلق حالة من الارتباك والاضطراب في عقل الفرد أو الجماعة التي تستهدفها الدعاية.

(د) **التجسس وأعمال الاستخبارات... التحايل الخفي**: لا تتواني أجهزة الاستخبارات في توظيف كل ما تملكه من وسائل ضد خصومها، ولا يمكن لمعاركها أن تحقق ما تصبو إليه من دون اللجوء إلى أساليب خفية، أو حتى غير أخلاقية، مستغلة مواهبها كافة العقلية والروحية والمادية والتقنية في صناعة الحيل والخداع والمناورة والمفاجأة[2]. ويتم هذا سواء في أعمال التجسس أو الاطلاع على الأسرار الحيوية التي تملكها دولة أجنبية، أو الأعمال الرامية إلى مكافحة التجسس، وحماية هذه الأسرار، وتحصينها ضد عمليات الاختراق، بكشف الجواسيس وشل حركتهم.

وتنطوي **عمليات التجسس** على كثير من الحيل[3]، منها «**دس الطُّعم الجذاب**» في طريق العميل الأجنبي، ثم تحريكه بصورة مغرية، حتى يبتلعه هذا العميل، فيقع في الفخ المنصوب له، ومنها «**دس المبلغين المزيفين**» لاكتشاف حقيقة شخصية العملاء الأجانب

(١) نفسه، ص: ١٤٣ ـ ١٦٧.

(٢) صلاح محمد نصر، «الحرب الخفية: فلسفة الجاسوسية ومقاومتها»، (القاهرة: الوطن العربي للنشر والتوزيع، د. ت)، ص: ٣٠٥.

(٣) المرجع السابق، ص: ٣٠٧، ٣٠٨.

ومن يقابلهم، وتضليل صانعي السياسة في الدولة الأخرى بتقديم معلومات مضللة، واعتقال العملاء الأجانب ومحاكمتهم بعد البحث والتحري الدقيق. وتوجد طريقة «الإيقاع في الشرك» التي تستخدمها أجهزة المخابرات والأمن للإيقاع ببعض الضحايا، وإجبارهم على التعاون معها، مستغلة في ذلك نقاط ضعف هؤلاء، مثل اشتهاء المال، والولع بالنساء، وإدمان الخمر أو المخدرات، والشذوذ الجنسي.

كما توجد حيلة «**التهديد**» مثل محاولة الاستخبارات الإسرائيلية تهديد الطلبة العرب الذين يدرسون في بعض دول أوربا بتعذيب أقاربهم في الأراضي المحتلة بعد هزيمة يونيو ١٩٦٧، إن لم يتعاونوا مع الموساد. وقد استخدم الشيوعيون الأسلوب نفسه مع المهاجرين أو المستوطنين الذين لهم أقارب يعيشون في الاتحاد السوفيتي ودول أوربا الشرقية. وتوجد أيضا حيلة «**استغلال عقدة الذنب**»، فقد عزفت الدول الغربية على وتر هذه العقدة عند كثير من النازيين السابقين، وجندتهم لصالحها، لاسيما أن بعضهم كان ضمن قائمة الأشخاص المطلوب القبض عليهم لسجنهم أو إعدامهم. وهناك من يستخدم الخداع السياسي القائم على التزييف والتضليل، اللذين يدخلان ضمن أساليب الحرب النفسية، في أعمال التجسس، لاسيما في إيصال معلومات خاطئة إلى العدو، تؤدي إلى تشتيت انتباهه وإرباكه ودفعه إلى تبني خطط وتكتيكات هزيلة ومفضوحة.

(هـ) **خداع المعارك الحربية... التحايل الضروري**: ساهمت الحروب في تطور العلوم التقنية، ثم استفادت مما جادت به هذه العلوم في تطوير فنون القتال وأدواته. ولم تكن العلوم الإنسانية بعيدا عن هذا التفاعل الخلاق، بل إنها شكلت على مدار العصور إطارا متماسكا قام بتغذية الفكر العسكري، فالإسكندر الأكبر اقتبس تكتيكاته من الفكر الإغريقي، واستمد نابليون نبوغه من نظريات مفكري القرن الثامن عشر في أوربا، عسكريين ومدنيين على حد سواء، وأهم كانط وهيجل ونيتشة ومارتن هيدجر، وغيرهم كثير من جنرالات الحرب ومنظريها[1].

---

(١) انظر: فرنان شنيدر، «تاريخ الفنون العسكرية»، ترجمة: فريد أنطونيوس، (بيروت/ باريس: دار عويدات، ١٩٨٣).

وانظر كذلك: غانم هنا «مفهوم الحرب بين نيتشه وهيدجر» والزواوي بغورة «مسألة الحرب في الفلسفة المعاصرة: الحرب العادلة مثالا»، مجلة عالم الفكر (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، المجلد (٣٦)، العدد (٢) أكتوبر ـ ديسمبر ٢٠٠٧، ص: ٣٧ ـ ٧٦.

وقد استفادت العلوم العسكرية من علم النفس، فتراكمت أدبيات علم النفس الحربي، والحرب النفسية، إلى جانب وقائع كثيرة لاستخدام الحيل والخداع في النيل من العدو وهزيمته. فالخداع في الحروب قديم قدم التاريخ نفسه.. ففي موقعة مدين عام ١٢٤٥ ق. م نجح جدعون في خداع عدوه باستخدام المشاعل. ويروي لنا هوميروس قصة حصان طروادة التي أسقطت مدينة حصينة، استعصت على الغزاة طويلا. وتحكي قصة أمر الرسول عليه الصلاة والسلام لصحابته حفر خندق حول المدينة لحرمان المشركين من اقتحامها، كيف كان المسلمون يعتمدون الحيلة في حروبهم، منذ البداية.

وليست الحروب النظامية فقط هي التي تنطوي على استخدام الحيل، بل إن حروب العصابات أيضا توظف هذا الأسلوب، الأمر الذي تدل عليه التعليمات، التي يوصى بها مقاتلو العصابات[١]، من قبيل: اترك عدوك يبحث عنك وضعه دوما تحت نظرك. لا تقف أمام عدوك بل اضربه من الخلف. اتبع طريقة الكر والفر. لا تضرب عدوك إلا إذا كنت متأكدا من إصابته في مقتل. التف حول القوة المهاجمة، واضربها من الأطراف. هاجم المواقع الخلفية للعدو. اعتمد مبدأ الحركة الدائمة وعدم إخلاء الميدان لتحول دون تحول الاختراق إلى احتلال، مع إنشاء مناطق اشتباك بدلا من الأرض المحتلة. انتقل من أسلوب السد الواقف والضرب على الأذناب إلى الوعاء الحاضن ثم المدمر، انتقالا إلى إقامة كمائن بسيطة أو مركبة ومتعددة، وبعدها استدراج العدو إلى مناطق التقتيل، ثم شن الغارات المركبة والأفخاخ البسيطة، ذات القوة التدميرية الهائلة. اعتمد على قدرات الفرد المقاتل، بعد غرس الروح الفدائية والاستشهادية فيه، واعتمد كذلك على عنصر المفاجأة.

(و) **تضليل الرأي العام... التحايل الملتبس:** طالما استخدم الإعلام في التلاعب بالرأي العام، لاسيما وقت الأزمات، وحين تعمل النخبة على تطويع الجمهور لخدمة أغراضها الخاصة. فعندما يتعمد مديرو أجهزة الإعلام إلى طرح أفكار وتوجهات تتناقض مع الحقائق الموجودة في الواقع، فإنهم يتحولون إلى سائسي عقول، ذلك أن

---

(١) انظر: جراهام إيفانز وجيفري نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤)، ص: ٢٩٢ ـ ٢٩٤.

الأفكار التي ترمي إلى خلق معاني زائفة، وإلى إنتاج وعي لا يستطيع أن يستوعب بإرادته الشروط الفعلية للحياة القائمة أو أن يرفضها، سواء على المستوى الشخصي أم الاجتماعي، ليست في الواقع سوى أفكار مضللة.

وفي كتابه ذائع الصيت «المتلاعبون بالعقول»[١]، يصف هربرت شيللر الولايات المتحدة بأنها مجتمع منقسم يمثل التضليل الإعلامي إحدى الأدوات الرئيسة للسيطرة؛ في أيدي مجموعة صغيرة حاكمة من صناع القرار، من أصحاب الشركات ومسئولي الحكومة، على أساس القاعدة التي تقول: «امتلاك وسائل الإعلام والسيطرة عليها، شأنه شأن أشكال الملكية الأخرى، متاح لمن يملكون رأس المال». ويتحدث شيللر عما يسميه «**الوعي المعلب**»، الذي يقوم على خمس أساطير هي:

١ ـ **أسطورة الفردية والاختيار الشخصي**: إذ إن الحديث عن الحقوق المطلقة للفرد، والحرية التي لا حد لها، وإمكانية فصل الإنسان عن محيطه الاجتماعي، ما هو إلا محض وهم كبير.

٢ ـ **أسطورة الحياد**: حيث تقدم الرسالة الإعلامية في ثوب الاستقامة والموضوعية الشكلية، لتخفي التضليل الأيديولوجي الكامن في مضمونها، والمصالح التجارية الخاصة المضمرة في بنيتها.

٣ ـ **أسطورة الطبيعة الإنسانية الثابتة**: فالطبيعة الإنسانية عند مضللي العقول ثابتة لا تغيير فيها، وكذلك الحال بالنسبة للعالم الذي ينبغي أن يتكيف معه المجتمع على الحالة التي يكون عليها. وهذا يسهم في خلق صور نمطية مقصودة عن شعوب أو دول أو شخصيات بعينها، تسوِّغ التضليل الإعلامي.

٤ ـ **أسطورة غياب الصراع الاجتماعي**: فالمتحكمون في الوعي من مدراء أجهزة الإعلام والثقافة ينكرون إنكارا مطلقا وجود الصراع الاجتماعي الداخلي، على النقيض

---

(١) للاطلاع على هذه النقاط والسياقات والأفكار العامة المرتبطة بها، انظر: هربرت أ. شيللر، «المتلاعبون بالعقول: كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام»، ترجمة: عبد السلام رضوان، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، مارس ١٩٩٩).

من الحقيقة التي لا تخفى على أحد، والتي تضطرهم في بعض الأحيان إلى الاعتراف بمثل هذا الصراع، لكنهم يعودون إلى التلاعب برده إلى مسائل فردية، نظرا لأن النخبة المسيطرة على وسائل الإعلام، والتي تولت مهمة التحريف والتجاهل لهذا الصراع تخشى من نمو مقاومة الظلم الاجتماعي.

٥ ـ **أسطورة التعددية الإعلامية**: فالصورة المعروفة لدى شعوب العالم الخارجي، لشرط الحياة في أمريكا، هي حرية الاختيار في بيئة من التنوع الثقافي الإعلامي، وقد تغلغل هذا الوهم في أعماق أغلبية الأمريكيين، مما جعلهم مضللين. وحقيقة الأمر أنه باستثناء قطاع صغير جدا، من السكان يحسن الانتقاء، ويعرف ما الذي يشاهده، ويستطيع بالتالي الاستفادة من التدفق الإعلامي الهائل، فإن معظم الأمريكيين محصورون، دون وعي منهم، داخل نطاق إعلامي مرسوم سلفا وبعناية. وعندما يجد البعض فرصة للتساؤل والشك في التعددية الإعلامية فإنهم يتحولون إلى أقلية تفكر عكس التيار وتخالف المجموع العام ويبدون مغفلين ومجانين ولا يفهمون، وقد يضطرون إلى إخفاء تساؤلاتهم واقتناعاتهم ونداء ضمائرهم، ويتظاهرون بأنهم مثل كل الناس، ويقتلون بالتدريج ملكة التساؤل والضمير المزعج، أو يقبلون على مضض ويمارسون سرا متعة اللوم والتأنيب كأنما يهربون من أنفسهم أو يكفرون عن ذنب لم يقترفوه.

ويصل التحايل إلى ذروته مع الإعلام الصهيوني، الذي يعتمد على عدة خصائص منها[1]: «**المناورة والمراوغة**»، بتحويل أنظار العالم عن المسائل الحساسة التي تضر الصهاينة أو تؤلمهم أو تفضحهم، والتركيز على القضايا التي تضر خصومهم أو تلفت النظر إلى سلبياتهم، والهروب من التفاصيل إلى العموميات حين يتعلق الأمر بإسرائيل، والإغراق في هذه التفاصيل حين يرتبط الأمر بالعالم العربي، حتى يتوه المتابع في دهاليز ملتفة لا تنتهي، وينسى جوهر قضايا العرب العادلة. كما يعتمد الإعلام الصهيوني على «**ابتزاز وتهديد**» كل من يفكر في تغيير مواقفه حيال السياسة العدوانية لإسرائيل، وعلى «**استعطاف**» الرأي العام العالمي، بالحديث عن اضطهاد اليهود، ويروج لأفكار من قبيل أن إسرائيل حمل وديع بين الذئاب، وواحة الديمقراطية وسط صحراء الاستبداد.

---

(١) محمود اللبدي، «أساليب الإعلام الصهيوني»، (بيروت: مطابع الكرمل الحديثة، ١٨٨٢)، ص: ١١ ـ ٥٣.

ويتسم الإعلام الصهيوني ببراعة التزوير، إلى درجة يشعر فيها المتلقي بأنه يسمع أو يشاهد الحقيقة، مع أنه لا يتلقى سوى مزاعم موزعة بإتقان مهني في ثنايا الرسالة أو الخطاب الإعلامي.

(ز) **السخرية السياسية... التحايل المبهج**: لا تزال **الفكاهة** قادرة على أن تقدم لونا عميقا من المقاومة بالحيلة، لأنها دوما **تؤدي ثلاث وظائف أساسية** مرتبطة بهذه المهمة: **أولها** أن الفكاهة تعد وسيلة للتخفيف من وطأة القيود الاجتماعية، لأنها تساعد على تصريف الأفكار المكبوتة والطاقات المترددة والمطمورة. **وثانيها** أن الفكاهة تساعد على ممارسة النقد الاجتماعي، حيث السخرية من بعض المؤسسات والشخصيات السياسية وإطلاق النكات عليها. **وثالثها** أن الضحك يساعد على مواجهة القلق والخوف لأنه يجعل الإنسان يعلو على المواقف المربكة، والمخاوف المقلقة، والصراعات المهلكة، ويتمكن من السيطرة عليها[١].

وتعد **السخرية** أرقى أنواع الفكاهة، لما تحتاج إليه من ذكاء وخفاء ومكر، وهي لذلك أداة دقيقة في أيدي الفلاسفة والكتاب للسخرية من الاعتقادات الخاطئة والخرافات، ويستخدمها الساسة للنكاية بخصومهم، إما في صورة تهكم أو تقريع خالص، وإما بشكل رقيق ناعم[٢]، يجرح من دون أن يسيل أي دماء.

ويقدم **فن الكاريكاتير** فرصة مستمرة لممارسة السخرية السياسية، ولذا فهو يعد من أساليب المقاومة التي تتوسل بالرسم دوما والكلمة أحيانا ليعبر عن موقف أو اتجاه معين، لابسا ثوب الفكاهة والتندر ليس بغية الضحك والتسلية إنما لإطلاق الخيال وشحذ الطاقة العقلية لاستنباط أفكار وتصورات محددة وتشكيل صورة ذهنية بعينها أو ترسيخها حيال شخصيات وهيئات وأحداث. ويتوزع الكاريكاتير على السياسي والاجتماعي والإنساني والفكاهي، وقد تختلط هذه الأنواع جميعا أو اثنان منها. وهو يتسم بخصائص جلية منها المبالغة في إظهار العيوب، والتبسيط، واعتماد الفكاهة،

---

(١) شاكر عبد الحميد، «الفكاهة والضحك: رؤية جديدة»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، يناير ٢٠٠٣)، ص: ٣٩، ٤٠.

(٢) شوقي ضيف، «الفكاهة في مصر»، (القاهرة: دار المعارف، سلسلة إقرأ، رقم ٥١١، ٢٠٠٤)، ص:١٠.

وتخطي حواجز الموضوعية، والاتكاء على الطبيعة الضمنية للصورة المرئية والإقناع البصري. كما يتوسل هذا الفن بخصائص أسلوبية واضحة منها التكثيف والجمع بين كثير من العناصر، وتقريب الأفكار والأحداث إلى ذهن المتلقي أو القارئ.

وبداية فإن كلمة كاريكاتير Caricature تنحدر من أصل كلمة إيطالية هي Caricare التي تعني «المبالغة» أو تحميل الشيء أكثر من طاقته، ثم أدخل الرسام البريطاني وليم هوجارت (١٦٩٧ ـ ١٧٦٤) هذه الكلمة إلى اللغة الإنجليزية ليصف بها رسومه الساخرة. ويطلق عليه الرسام المصري الشهير بهجت اسم «التشخيص»، ويقول: «لعلي لا أكون مخطئا حين أعتمد كلمة تشخيص ترجمة لهذا الفن الوافد الذي عرفته العين المصرية والعربية، خلال الحرب العالمية الأولى، باسم «فن الكاريكاتير»، لأنه فن المبالغة في رسم ملامح الأشخاص، وفي التعبير عنهم في المواقف التي يكونون أطرافا فيها.. لذلك يكفي شارب هتلر وطريقة تصفيفه لشَعره وتكشيرة وجهه للدلالة على نازيته، وتكفي أنف ديجول للدلالة على صلفه واعتزازه بنفسه، وسيجار تشرشل للدلالة على مكره، وصلعة مصطفى النحاس للتعبير عن الطيبة التي توحي بالسذاجة، وقامة على ماهر القصيرة المدكوكة للدلالة على شخصيته الماهرة في تدبير المقالب»[١].

لكن الفن ذاته يضرب بجذور عميقة في تاريخ الإنسانية حتى وإن لم يأخذ المصطلح الحديث المعروف به الآن[٢]. فكهوف العصر الحجري تحفل بصور هزلية جلية، والفراعنة رسموا صورا تتهكم على الحكام حين صوروهم بأجسام ضخمة تحملها أكتاف عبيد ضئيلي الأجسام، وحين صوروا الراعي هزيلا وأبقار النبلاء مفرطة في السمنة. وهناك

---

(١) بهجت، «حكومة وأهالي وخلافه»، كتاب الأهالي رقم (١٣)، ص: ٩.

(٢) تم الاعتماد في كتابة الجزء التاريخي على المراجع التالية:

د. ممدوح حمادة، «فن الكاريكاتير: من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحف» (دمشق: دار عشتروت للطباعة والنشر).

مي إبراهيم حمزة، «صورة القضايا العربية في الكاريكاتور السياسي وتأثيرها على الصورة الذهنية لدى الشباب: دراسة مقارنة بين الإنترنت والصحافة المطبوعة»، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، سبتمبر ٢٠٠٦.

رسمان يعودان إلى نهاية الأسرة العشرين يعبران بقوة ظاهرة عن موقف سياسي: الأول يصور ذئبا يرعى الغنم بعد أن ارتدى ملابس الرعاة وأمسك عصاة ومخلاة وراح يهش على قطيع من الغنم والماعز. والثاني يصور فأرا يجلس منتفخا على كرسي فخيم، مرتديا ملابس الوجهاء، وفي إحدى يديه كأس مملوءة بشراب وفي الأخرى زهرة، بينما يقف القط على خدمته، ممسكا مروحة وزهرة ومنديلا. وقلب المصريون الرسم ليسخروا من الدولة البيزنطية فصورها الرسام آنذاك على أنها قط مريض والفئران تحمل إليه الدواء وهي ترفع الرايات البيض.

وعرف الإغريق الأقدمون رسامين يصورون شخصيات شهيرة بطريقة تبعث على الضحك، في مقدمتهم بوزدن الذي تعرض لتعذيب مفرط جراء رسوم من هذا النوع. واستخدم الصينيون الرسم في التندر على نمطية حياتهم ورتابتها وجمودها وارتهانها بالظروف والتقاليد.

ولما اخترعت الطباعة أعطت «الرسوم السياسية والاجتماعية» دفعة قوية، إذ لم تعد الصور ثابتة، محفورة على الأحجار والأخشاب، بل تحركت على الورق، وتناثرت إلى أيدي الناس. وفي ألمانيا توسل البروتستانت بالرسم للسخرية من سلطة الكنيسة وتقاليدها الرجعية، فصوروا «البابا الحمار» و«القس العجل». لكن تلك الرسوم صارت «الكاريكاتير» بشكله المعروف لدينا الآن من حيث التقنية واستهداف الرأي العام خلال القرن الثامن عشر في إنجلترا التي كانت تتمتع وقتها بدرجة مناسبة من حرية التعبير، وتمر بظروف هيأت لأهل الرأي سبيلا لينخرطوا في التفكير والتحليل وقيادة الناس. وعلى التوازي عرفت إيطاليا وإسبانيا وألمانيا هذا الفن الساخر، وإن كانت قد ركزت على الجوانب الاجتماعية، بدءا من العادات والتقاليد البالية وانتهاء بالموضة والأزياء. وفي فرنسا تم توظيف الكاريكاتير في مهاجمة الملكية وتأييد سياسات نابليون بونابرت، أما في الولايات المتحدة الأمريكية فقد استخدم لحض الأمريكيين على التوحد ونبذ الفرقة.

ثم عرف العالم الصحافة المختصة بهذا الفن على يد الصحفي والثائر الفرنسي فليبون عام ١٨٣١ الذي أسس صحيفة أسبوعية مصورة ساخرة أسماها La

Caricature. ومع نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين ظهرت في ألمانيا مجلتان معنيتان بتاريخ الكاريكاتير تأثرتا كثيرا بالاتجاهات الجديدة في الفن التشكيلي التي كانت سائدة أيامها: الأولى تسمى (الشباب) Jugend والثانية هي (التبسيط) Simplicissimusثم ظهرت عدة مجلات في الولايات المتحدة أهمها Puck التي أسسها جوزيف كيبلر عام ١٨٧٧ وThe Judge التي أسسها جيمس ويلز عام ١٨٨٣. وقبل القرن العشرين لم تكن الصحف الكبرى تنشر الكاريكاتير، لأنه في نظر القائمين عليها فن ساخر لا يليق بالصحافة المحترمة أن تتحمس له، وتعرضه على الجمهور.

وفي عام ١٥٢٥ استخدم مارتن لوثر، مؤسس البروتستانتية، الكاريكاتير في مقاومة سلطة الكنيسة الكاثوليكية، إلى درجة أن أحد المقربين من البابا ليون العاشر يرجع نجاح حركة «الإصلاح الديني» إلى هذا الفن الساخر. ومن أهم صور الكاريكاتير التي استخدمها لوثر هي شخصية «القس العجل» الذي تعبر أذناه الطويلتان عن الغباء، ويتدلى لسانه ليرمز إلى تفاهة ما يقول، ويدل زيه الديني الممزق عن تخبطه وتهافت وتناقض خطابه.

وتم توظيف الكاريكاتير في الثورة الفرنسية، واستعمل على نطاق واسع في الجدل الأيديولوجي الذي أعقبها وامتد من فرنسا إلى إنجلترا. وصرخ السياسي الأمريكي وليم تويد ألما من الأثر البالغ الذي أحدثته رسوم توماس ناست، وقال قولا شهيرا في هذا الشأن مفاده: «أوقفوا هذه الرسوم الملعونة، أنا لا أهتم بما تكتبه الصحف، فالناخبون لا يستطيعون القراءة، لكن بوسعهم مشاهدة الرسوم وفهمها». وعزا كثيرون انكسار هجوم هتلر على الاتحاد السوفيتي المنهار إبان الحرب العالمية الثانية إلى عوامل عدة، كان من بينها رسوم ميخائيل كوربانيوف ويورفيري كوريلوف ونيقولا يوخولوف، التي نشروها في صحيفة «البرافدا» بتوقيع مشترك هو «كوكر يتسكن» حيث أيقظت مشاعر الناس، ودفعتهم إلى مقاومة الغزاة الألمان.

وعلى مدار القرنين الماضيين راح فن الكاريكاتير يشتد ساعده، حتى صار أحد أفعال المقاومة المدنية، وهي المسألة التي يلخصها الكاتب الساخر آرت بوش والد بقوله: «أي

ديكتاتور يخشى الكاريكاتير السياسي أكثر من القنبلة الذرية». وهذا قول غير مرسل، إنما يتكئ على أسانيد رسختها مواقف ووقائع وأحداث مشهودة. فرسامو الكاريكاتير تمكنوا من فضح سياسيين فاسدين حتى أطيح بهم، وبذا باتوا طرفا يخشى جانبه، ويقع في مرمى نيران أي سلطة مستبدة، ومن ثم طالما تعرضوا للملاحقة والمساءلة والاعتقال والسجن في مختلف دول العالم.

وعرف العالم العربي فن الكاريكاتير حين ظهرت في مصر صحيفة «أبو نظارة» عام ١٨٧٧، الذي أبدع شخصيات كاريكاتورية مشهودة من بينها «شيخ البلد» التي ترمز إلى الخديو إسماعيل، و«أبو الغلب» الذي يرمز إلى الفلاح المصري المطحون. وغضب الخديو فأغلق الصحيفة ونفى صنُّوع إلى باريس، لكن الأخير لم يصمت بل أعاد إصدار صحيفته تحت أسماء أخرى مثل «أبو صفارة» و«الحاوي الحكاوي». وفتح أبو نظارة الباب أمام ظهور صحف ساخرة، فأصدر المناضل الكبير خطيب الثورة العرابية عبد الله النديم صحيفة «التبكيت والتنكيت»، ثم ظهرت صحيفة «الابتسام» بالإسكندرية عام ١٨٩٤ التي كانت أول صحيفة عربية تضع رسما على غلافها.

وفي العام نفسه أصدر محمد النجار صحيفة «الأرغول» وفي العام الذي يليه أصدر حسن حلمي صحيفة «الطرائف»، وبعدها بعامين ظهرت صحيفة «الصاعقة» التي أسسها أحمد فؤاد وإبراهيم حلمي. وفي عام ١٨٩٨ ظهرت صحيفتا «الحيلة الكدابة» و«الفكاهة»، وفي العام التالي له أسس محمد توفيق الأزهري ومحمد حلمي عزيز صحيفة سماها «حمارة منيتي».

وقبيل الحرب العالمية الأولى أصدر سليمان فوزي وأحمد حافظ عوض مجلة «خيال الظل»، وفي أثناء الحرب، وتحديدا في ١٥ فبراير ١٩١٥، ظهرت مجلة «اللطائف المصورة»، التي كانت تزاوج بين الفكاهة وبين العلم والأدب، على يد إسكندر مكاريوس، وعاد سليمان فوزي ليصدر مجلة «الكشكول» عام ١٩٢١ التي كرست جهدها لمهاجمة حزب الوفد وزعمائه، مما دفع طلابا وجمهورا من أنصار الحزب إلى حرق مقر المجلة عام ١٩٢٤، وهو العام الذي أعاد فيه الوفد إصدار مجلة «خيال الظل» ليواجه «الكشكول»، وبعدها أصدرت دار الهلال مجلات «كل شيء» و«الفكاهة» و«الدنيا»، وفي عام ١٩٢٧

تحولت مجلة «روز اليوسف» بعد سنتين من صدروها إلى مجلة سياسية بعد أن كان الفن هو مادتها الرئيسية، واستخدمت الرسوم الساخرة الملونة، وسلكت مجلة «آخر ساعة» التي أسسها محمد التابعي عام ١٩٣٤ الدرب نفسه، وكذلك مجلة «صباح الخير» التي أصدرتها روز اليوسف عام ١٩٥١ لتخاطب الشباب.

وبعد أن نهض فن الكاريكاتير في مصر على يد فنانين أجانب منهم الإسباني سانتيز والتركي رفقي والأرمني صاروخان، قام على أكتاف فنانين مصريين كبار من أهمهم عبد المنعم رخا وعبد السميع عبد الله وزهدي وصلاح جاهين وجورج البهجوري ومحيي الدين اللباد وجمعة فرحات وماهر ومصطفى حسين، الذي كون مع الكاتب الساخر أحمد رجب ثنائيا مبدعا، أنتج شخصيات كاريكاتورية دالة ولامعة، مثلت مختلف شرائح المجتمع المصري، وانتقدت أداء الحكومات المتعاقبة، وتحولت في أذهان القراء إلى شخصيات من لحم ودم، وهذا غاية ما يصل إليه الفنان من نجاح.

وصدرت أول صحيفة هزلية في سوريا عام ١٩٠٩ باسم «ظهرك بالك» لتفتح الطريق أمام إصدار عدة مجلات كاريكاتورية مثل «البغلة» و«حمارة الجبل» و«حارة بلدنا». وفي عام ١٩٢٣ عرفت لبنان هذا الفن بصدور صحيفة حملت اسم «عيوظ» تبعتها مجلة «الدبور» التي اتخذت من هذا الفن مادة أساسية لها. وفي تونس صدرت عدة صحف ومجلات ساخرة منها «النقاد» و«الهدهد» و«الأسبوع الساخر» وقد أدّى رساموها دورا مهما في مقاومة الاستعمار الفرنسي. والأمر نفسه جرى على جارتها ليبيا، حيث راح الرسام محمد الزواوي يكرس رسومه للتهكم على الاستعمار الإيطالي وتحريض المواطنين ضده.

ولم ينبع توظيف الكاريكاتير في المقاومة من فراغ، فهذا الفن لم يخلق للترفيه وتعزيز الذوق الجمالي، وتفريغ الطاقة الغضبية الكامنة في صدور الناس فقط بل إنه كذلك يساعدهم على الإلمام بالوقائع والأحداث الجارية وترتيب أولوياتهم السياسية والاجتماعية، ويشكل آراءهم عبر الاستخدام الواسع للرموز والشعارات والتصورات بطريقة مبسطة لا تستعصي على أحد، ويساهم في تشكيل الصور الذهنية. وفي الوقت نفسه يساعد الكاريكاتير على معرفة اتجاهات الناس وميولهم وانشغالاتهم، ويعطي

مؤشرات دالة على التيارات السياسية والفكرية التي يموج بها المجتمع، والظواهر العامة الشهيرة التي تتوالى في فترات معينة.

والكاريكاتير السياسي له وظيفة رئيسة تتمثل في تحريض المتلقي ضد أشكال التجاوز التي تمارس ضده، عبر آلية معقدة، تشترك فيها المكونات البنيوية للرسم الكاريكاتوري مجتمعة، بغية دفع المتلقي إلى اتخاذ سلوك إيجابي حيال ما يجري في الواقع المعيش. ويتم هذا التحريض عبر مستويين: الأول فكري وفيه يخاطب الكاريكاتير السياسي مجموعة الاقتناعات والآراء والمعارف، والثاني انفعالي ويلجأ إلى مخاطبة الشعور، وشحذه باستمرار. ومن تفاعل هذين المستويين يولد مخزون تحريضي هائل لدى المتلقي، تكونه الإشارات والرموز اللغوية جنبا إلى جنب مع الرسم التصويري[1].

ومثل هذا الأمر حدا بالكاتب الصحفي المصري عادل حمودة إلى أن يصف الكاريكاتير بأنه «فن مشاكس، شرس، تتحول خيوطه إلى أنياب، وتعليقاته إلى أظافر، وسخريته اللاذعة إلى طلقات من المطاط، تصيب الرؤوس الكبيرة بالذعر، لكنها لا تقتلهم، فقط تفزعهم، وتحطم حالات الوقار المرسومة على ملامحهم.. وهذا بالتحديد ما يجعل القارئ يضحك، ويسعد، ويشفي غليله، ويؤمن بأن الكاريكاتير سلاح الضعيف في مواجهة القوي.. سلاح المواطن في مواجهة الحكومة»[2].

ويقول عمر شبانة في تقديمه لموسوعة أثيرة عن الكاريكاتير العربي التي وسمت بـ«كوابيس وكواليس»: «إن كل لوحة من لوحات هذا الكتاب تنتقد بسخرية لاذعة ومريرة مظهرا من مظاهر العلاقة بين السلطة والشعب، ورغم اختلاف الأساليب والأدوات باختلاف الفنانين، فإنها جميعا تصب في خانة كشف وتعرية الأخطاء والجرائم التي ترتكبها السلطات العربية في حق المواطن العربي، كما أنها تكشف وتعري تشوهات المجتمع العربي بشكل شرائحه وفئاته وطبقاته، فبقدر ما يطول النقد الساخر السلطة وتفرعاتها فإنه لا يغض النظر عن الطرف الآخر في العلاقة، وهو الشعب

---

(١) عبده الأسدي وخلود تدمري، «دراسة في إبداع ناجي العلي»، دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٢٣ ـ ٢٧.

(٢) كاريكاتير جمعة، «٤ حكومات ومعارضة!!»، ص: ٣.

وقواه، بل يرسم المشهد الذي يظهر مسؤولية هذا الطرف الأخير عما يجري، إذ ليست مهمة الفن أن يقتصر على تناول جانب من الصورة، بل مهمته أن يرينا الصورة من زواياها كلها»[١].

وفي مثل هذا القول ما يدل دلالة قاطعة على أن الكاريكاتير هو فن ظاهر للمقاومة المدنية، إذ إنه في كليته لا يقتصر على فضح السلوكيات المعوجة للسلطة والحط من شأن رموزها المتعالين على الشعب، بل إنه يدفع الناس أنفسهم إلى الحركة الإيجابية التي تروم مكافحة الظلم ومناهضة القبح وتحسين شروط الحياة. ولهذا يرى الناقد الكبير الدكتور علي الراعي أن الكاريكاتير هو «بحث في أحوال الوطن على شكل رسوم.. وهو مسرح بالإمكانية، وبخاصة إذا فكرنا في مسرح العرائس، كما أن المسرح كاريكاتير بالقدرة الكامنة، وبخاصة إذا فكرنا في الكوميديا الهجائية والانتقادية، وكوميديا الكباريه السياسي، وكوميديا النقد الاجتماعي»[٢].

فالكاريكاتير لم يعد وسيلة للإضحاك والتسلية الفارغة، التي لا تسعى إلا للترويح عن النفس وذهاب الهم والغم، بل هو يتخذ من الضحك وسيلة للتندر عملا بالحكمة الشهيرة التي تقول «شر البلية ما يضحك»، ليصبح ضحكا كالبكاء، يهدف إلى التحريض والتثوير بعد أن يكون قد أدى دوره في التنوير[٣].

وقد لمس طلال سلمان كبد هذه الحقيقة في تقديمه لرسوم ياسين الخليل، حين وصف رسام الكاريكاتير بأنه «المقاتل المفرد» وقال: «متنكر في ثياب الرسام، أما مهمته الأصلية فمقاتل عريق يرفض تبديلها، ويرفض أن يستذكر ما كان قبلها، كما يرفض أن يفترض أن له مستقبلا خارجها، وهو مقاتل مفرد، ولذا يلقي على نفسه مهمات الجيوش جميعا. إنه لا يكتفي بالتعبئة والتحريض، ولكنه يتقدم الصفوف للمواجهة المباشرة مع الذات قبل العدو، معركته مفتوحة، ساحتها الوطن العربي، من مراكش للبحرين، أو

---

(١) موسوعة الكاريكاتير العربي «كوابيس وكواليس: البصر الملهوف في الحال العربي المعروف»، (دمشق: دار مشرق مغرب للخدمات الثقافية والطباعة والنشر)، ص: ٧.

(٢) انظر تقديم الدكتور علي الراعي لكتاب الرسام بهجت عثمان: «الدكتاتورية للمبتدئين.. بهجاتوس رئيس بهجاتيا العظمى»

(٣) المرجع السابق ص: ٩.

من المحيط الهادر إلى الخليج الثائر، وزمانها الزمان، وعدوها العدو، بأل التعريف صريحة بالعبرية والأمريكية وسائر اللغات الصليبية، سياسيا، أو اللغات الذليلة والتابعة، حتى لو كان بين الناطقين بها العرب العاربة».

ولأجل هذا فإن رسام الكاريكاتير، لاسيما الذي ينحو إلى السياسة بشتى معانيها، عليه أن يحوز سمات غير عادية، تمثل شروطا أساسية لمهنته، أولها امتلاك روح السخرية، وسرعة البديهة، وحضور الذهن وتوقده، والوجود في اللحظة المناسبة والوقت المناسب، علاوة على الثقافة الرفيعة التي تمكنه من اكتشاف ما لا يأتي للعقل بيسر، ولا يرد على الخاطر بسهولة، والإحاطة بتفاصيل الحدث أو الواقعة التي يرسمها. وكل هذا يمكِّنه من أن يعبِّر عن فكرته بوضوح وتأثير بالغين، ويجعله يحوز قدرة على التنبؤ بنتائج لا يتوقعها كثيرون[(١)].

لكن الرسامين لا تتاح لهم في كل الأحوال أن يصبحوا مقاومين صرحاء أو ظاهرين، تطفح صورهم بالتحريض على التغيير والتمرد، ومن ثم فإنهم يتحولون أحيانا إلى «مقاومين بالحيلة» حين يلجؤون إلى الرمز، ويسلكون سبلا غير مباشرة للتعبير عن مواقفهم. ويعبر الرسام بهجوري عما حدث لرسامي الكاريكاتير في مصر خلال ستينيات القرن العشرين بقوله: «أدى كبت الحريات إلى عدم نشر أي نقد ساخر تطلقه الريشة. مات صاروخان رائدنا الكبير، وشيخنا رخا، وبعد نصف قرن من الرسم، لا يريد أن ينقد رغم تاريخ ريشته وصلابة عودها. زهدي يرسم ركنا صغيرا بجوار باب «تحياتي إلى زوجك العزيز»، بهجت وحجازي يصمتان في موقف صادق ضد التبعية والنفاق. اللباد يرسم للأطفال، ورجائي يهرب إلى أستراليا. أما أنا فقد اخترت أسلوبا عفويا وتلقائيا من الصعب تأويله، أو تحميله معنى خلف الرسم، ليبقى على القارئ أن يفهم ما وراء الخطوط، ويضع النقاط فوق الحروف»[(٢)].

وهناك أمثلة عديدة لاستخدام فن الكاريكاتير في الجبهتين الرئيستين للمقاومة وهما منازعة الحكم الجائر ومنازلة العدو الخارجي. ومن معالم الجبهة الأولى استعمال

---

(١) أحمد طوغان، «يوميات رسام كاريكاتير»، آفاق الفن التشكيلي، العدد (١١) أكتوبر ٢٠٠٠، ص: ٩.
(٢) بهجوري، «فن الكاريكاتير» ص: ١٤.

الكاريكاتير في الاهتمام بحقوق الإنسان، وهي مسألة أدركها الحقوقيون أنفسهم، ودافعوا عنها في مواضع كثيرة. فهاهو ذا مدير المنظمة العربية لحقوق الإنسان الأستاذ محمد فائق يقول في سياق تسويغه قيام المنظمة بإقامة معرض ومسابقة للكاريكاتير والملصق على الصعيد العربي بمناسبة مرور أربعين سنة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «قد يتساءل البعض لماذا تهتم المنظمة العربية لحقوق الإنسان بفن الكاريكاتير، وما علاقة ذلك بتوجهات عملها... لكن اهتمامنا هذا لم يأت من باب الدعاية أو القيام بنشاط ترفي معزول عن قضايا وهموم الناس، بل تم في إطار فهم عميق لدور الفنون، وشتى أشكال الإبداع، وبخاصة فن الكاريكاتير في تنمية الوعي بحقوق الإنسان... إن هذا الفن هو أذكى وسيلة تسخر من الانتهاكات التي تتعرض لها حقوق الإنسان، بل إنني لا أبالغ إن قلت إن فن الكاريكاتير كرس نفسه منذ البداية للدفاع عن حقوق الإنسان بالسخرية من كل صور التسلط والقهر التي تصيب الفرد في بيته وعمله وفي حياته، ومن هنا فلست أتجاوز الحقيقة إذا قلت إن فن الكاريكاتير هو فن حقوق الإنسان»[(١)].

وحضور الكاريكاتير في قضية حقوق الإنسان لم تعد تخطئه عين الدارسين وفهمهم، وهاهو ذا واحد منهم يخصص دراسة لأحد المؤتمرات حول «حقوق الإنسان في الكاريكاتير المصري» يتتبع فيها تناول بعض الصحف القومية والمعارضة والخاصة لكثير من أنواع حقوق الإنسان مثل الحق في الطعام والرعاية الصحية والمسكن والتعليم والعمل، والحق في الأرض والمساواة وحماية البيئة، وحق الأفراد في اتخاذ الإجراءات الإدارية التي تحمي مصالحهم وتقيهم من الاستغلال. وعلى الرغم من أن الدراسة قد كشفت أن رسامي الكاريكاتير لا يغطون كل هذه القضايا، فإن اهتمامهم بها هو بصفة عامة[(٢)]. وليس هناك ما يمنع من أن يمتد هذا الاهتمام ويتعمق ليطوي التفاصيل كافة المتعلقة بحقوق الإنسان، الآنية والقادمة.

ويحضر الكاريكاتير أيضا في القضايا الكبرى حضورا ظاهرا، فقضية القدس

---

(١) الكاريكاتير وحقوق الإنسان، دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص: ٥، ٦.

(٢) سعيد عبد الحافظ، «الكاريكاتير المأساة الضاحكة.. حقوق الإنسان في الكاريكاتير المصري»، ملتقى الحوار للتنمية وحقوق الإنسان، يناير ٢٠٠٥.

مثلا، وهي مسألة مركزية في الحياة السياسية العربية، لاقت اهتماما لافتا من رسامي الكاريكاتير، حيث قدموا قراءة دقيقة للمعطيات السياسية المحيطة بالقدس، أحاطوا فيها بحيثيات القضية وتفاصيلها، وجوانبها الكلية أيضا. فهاهو ذا الرسام الأردني خلدون غرايبة يعبر عن تهويد القدس في واحدة من رسوماته، من خلال صورة يظهر فيها المسجد الأقصى تحيطه نجمة داود ذات الرؤوس الست، وقد بنيت خطوطها من الطوب الذي تبنى به المستوطنات. وهناك رسم الكاريكاتور السوري الشهير على فرزات الذي يظهر فيه المسجد الأقصى وبجانبه رسم آخر يمتلك السمات نفسها، لكن في أعلاه تم استبدال بـ«الهلال» الإسلامي «الشمعدان» اليهودي. أما الرسام السوري أيضا طه عيسى فقد رسم يهوديا وهو يحمل القدس برمزها ونباتها وبشرها وعمارتها ويركض في اتجاه مؤشر يقود إلى التهويد. وأضاف الرسام المصري أحمد طوغان بعدا جديدا يعبر عن موقف الولايات المتحدة الأمريكية المتحيز لإسرائيل، وتشجيعها لتهويد القدس، فيظهر في إحدى لوحاته تعليق ساخر على قرار مجلس النواب بنقل السفارة الأمريكية من تل أبيب إلى القدس. ويقدم رسام الكاريكاتير البحريني عبد الله محرقي صورة توضح أثر الهجرة اليهودية على القدس. ويرد الرسام الكويتي عبد الوهاب العويضي بصورة تدعو إلى مقاومة مخطط تهويد هذه المدينة المقدسة، حيث تظهر فيها قبة الصخرة وفي أعلاها الهلال، وقد انعكس ظله على القبة متخذا صورة بندقية. وفي أسفل القبة وضعت أحجار، نبتت من قلبها زهرة[1].

إن الكاريكاتير يبدو نوعا جليا من المقاومة المدنية، في حين يُستخدم على نطاق واسع في المقاومة المسلحة، وقت النزال، ليصبح أداة من أدوات الحرب النفسية التي تشن ضد العدو، فتحط من قوته، وتشجع على التصدي له. وسواء رافقت الرسم كلمات شارحة ومضيفة إلى المعنى، أو ظهر من دونها على صفحات الجرائد فإنه لا يمكن أن يمر هباء منثورا، ولا يمكن أن يكون مجرد رسم خال من مسألة كبرى، بل إنه ينطوي في مبناه ومعناه على قول وفعل مقاوم، سواء كان مباشرا صريحا، أو مضمرا ورمزيا.

---

(١) فايز سارة، مقدمة كتاب «القدس في أعمال الكاريكاتوريين العرب»، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص: ٣ـ١٠.

(ح) **الصمت الإيجابي... التحايل الأخرس**: ما يأتي إلى الأذهان حين تسمع كلمة مقاومة ينصرف دوما إلى أمر مرتبط بالحركة أو الفعل، الذي يتم توزيعه إلى العنف بشتى درجاته، أو إلى اللاعنف الإيجابي الذي يعتمد على وسائل عدة من الضغط والاحتجاج المدني.

لكن في حقيقة الأمر فإن الصمت يمكن تحويله من طاقة سلبية تنطوي على الاستسلام أو الاستلاب أو الترقب أو اللامبالاة إلى فعل مقاوم، قد لا يقل في بعض الحالات عن النضال المسلح أو الاحتجاج المدني القوي. **وهناك حالتان أساسيتان كان فيهما الصمت مقاومة جلية بكل المقاييس**:

الأولى ترتبط بصمت المحكومين عن التجاوب مع نداء السلطة المستبدة لهم، حين تسعى إلى حشد الجمهور حول خطابها وبرامجها، لاسيما في اللحظات الحرجة التي تجد فيها هذه السلطة نفسها مضطرة إلى استدعاء الناس بعد طول تغييب وتذكرهم بعد طول نسيان، وذلك وقت أن تكون مهددة بالانهيار أو الرحيل، أو تكون معرضة لضغوط قوية تجعلها تتآكل، وتشعر بأن وضعها قد بات في مهب الريح.

وتتوقع السلطة في هذه الحال أن الناس ستستجيب لها طواعية، إما خوفا وإما طمعا، وقد تدفع التابعين لها للنزول إلى الشارع لتحفيز الجماهير الغفيرة على الخروج من الصمت والترقب، والانخراط في مساندة النظام الحاكم.. فإذا رد الناس بالصمت، وأداروا ظهورهم للسلطة، وأشعروها بأنها باتت مجردة من أي شرعية، وأن الشعب يرفضها كلية، فإن سلوكهم هذا ينصرف إلى المقاومة، لاسيما إن حدث شعور جمعي بهذا الموقف، ووصلت فحوى الرسالة إلى السلطة وأتباعها.

وتزداد فاعلية هذا الموقف إن كانت السلطة مقدمة على خطوة تحتاج فيها إلى موافقة الناس عليها، لاسيما أوقات الاستفتاءات على شخص الحاكم أو لحظة تمرير قوانين وخطط وبرامج معينة، أو وقت يشعر فيه من بيدهم الأمر أن هناك حالا من الرفض المكتوم لسياساتهم، أو حتى وجودهم على قيد الحكم. ففي مثل هذه الظروف تلهث السلطة وراء النداء على الناس.. فإن أبوا واستعصموا بالصمت، فإنها تنزعج انزعاجا شديدا، وتعاود النداء عبر آلتها الدعائية، فإن جاء الرد على

حاله الأولى، لا تجد السلطة بدّا من تقديم تنازلات متدرجة، تصب في نهاية المطاف في مصلحة الشعب.

أما الثانية فقد سطرها مناضلون سياسيون عبر تاريخ الإنسانية المديد، حين التحفوا بالصمت وقت أن كان أعداؤهم يطلبون منهم التحدث. وقد حفل أدب السجون، وحوت مذكرات السجناء من مختلف الانتماءات السياسية بكثير من القصص التي تبين كيف تحمل بعض المعتقلين التعذيب الجسدي الوحشي في سبيل حماية أسرار التنظيم السياسي الذي يتبعونه، وستر ظهر رفاقهم الذين يشاركونهم الكفاح. وقد اعترف السجانون والجلادون أنفسهم بقدرة هؤلاء المحبوسين والمعتقلين والسجناء على تحمل أشد صنوف التعذيب، وتضحية البعض منهم بأنفسهم في سبيل حماية الآخرين، في ظل حرصهم على استمرار راية النضال مرفوعة، وفي ظل كراهيتهم العميقة للمستبدين وجنودهم، وهي الكراهية التي تمد المعذبين بقدرة فائقة على تحمل الآلام بصمت.

وعلى سبيل المثال، فمن يطالع الأدبيات التي أنتجتها بعض التنظيمات السياسية المطاردة في الحياة العربية سيكتشف كيف أدَّى الصمت دورا مهما في حمايتها، والإبقاء على جذوتها مشتعلة.. فمذكرات المعتقلين في سجون عبدالناصر، التي عرفت طريقها إلى المطابع، وما سجله الشيوعيون في العراق من وحي أيامهم المريرة في سجون «البعث»، وما سطره السجناء السياسيون العرب في كل مكان وزمان، أعطى جميعه الصمت وضعا متقدما فاق في كثير من الأحيان ما يمكن أن يفعله الكلام، وتنتجه الثرثرة، ويؤدي إليه الاعتراف الطوعي عند الخائفين أو القسري عند من لم يتحملوا التعذيب، من حصول بعض السلطة المستبدة على معلومات تفيدها في القضاء على كل مقاوم لاستبدادها.

وفي كثير من الأديان والفلسفات يأتي الصمت نوعا من العبادة، لأنه يساعد على مقاومة شرور النفس، ويساهم في تعزيز التحلي بالصبر والسكينة. فالصمت باب من أبواب الحكمة، فهو ذلك الشيء الهين اللين الذي لا يكلف الجسد والنفس تعبا ولا نصبا، وهو عبادة من غير عناء، وزينة من غير حلي، وهيبة من غير سلطان، وحصن

من غير حائط،.. وفيه ستر للعيوب وجلب للحسنات، وكف عن الإساءة لأحد. والصمت يمنح الإنسان فرصة للتفكير العميق، وقد يساعده في السيطرة على من أمامه بغير كلام، ويمكن أن يبعث رسالة إلى الآخرين بأنهم واقعون تحت هجوم مستتر من قبل الصامت، وهو يولد الاحترام في المواقف الصعبة، وينال من أسلحة الغير وقت الشجار من غير كلفة ولا عناء.

والتدبر الصامت هو نوع من الصلاة، فها هو ذا القرآن الكريم يبين في الآية السادسة والعشرين من سورة «مريم» أنها ـ عليها السلام ـ كانت تصوم عن الكلام عبادة لله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِمَّا تَرَيِنَّ مِنَ ٱلْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ (مريم: ٢٦)، ويطلب القرآن من المؤمنين ألا ينخرطوا في ثرثرة تافهة ممقوتة: ﴿وَإِذَا مَرُّوا۟ بِٱللَّغْوِ مَرُّوا۟ كِرَامًا﴾ (الفرقان: ٧٢) ويقول للمؤمن أيضا ﴿...وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ (الأعرف: ١٩٩). وها هو ذا الرسول صلى الله عليه وسلم يجعل أحد شروط الإيمان بالله واليوم الآخر أن يقول المرء خيرا أو ليصمت. وتعطي المسيحية الصمت مكانه في العبادة أيضا إذ يقول المزمور ١٣١: «لقد هدأت وسكنت نفسي.. ترجي الرب من الآن وإلى الأبد».

وبعض الطقوس الروحانية الأرضية تعلي من قيمة الصمت ومكانته. فـ«اليوجا» التي تقوم على تحرير النفس من ارتباطها بالمادة، وهي قاسم مشترك في بعض ديانات شرقي آسيا، تجعل الصمت جزءا أصيلا من تكوينها وجواهرها، إذ تطلب ممن يؤديها أن يسكت صوت المتعدد الخارج من الجسد والنفس والغريزة والرغبة والفعل، حتى يتسنى له أن يسمع صوت الواحد في داخله، وتقول للواحد منا: «إذا استطعت إسكات كل شيء فسوف تسمع من أعماق الصمت في داخلك صوت الواحد... عليك بالإصغاء إلى صوت الصمت».

والصمت الذي ينصرف إلى الاستسلام ممقوت عند الناس، ومستهجن عند من يريد لنفسه موقعا على خريطة الدنيا، ومن ثم نجد النداءات والتساؤلات التي تقول للمسلمين وقت المحن: «إلى متى الصمت؟» و«يا أمتنا لماذا الصمت؟»، وعلى سبيل المثال رفع كثيرون وقت معركة الصور الدانمركية المسيئة للرسول صلى الله عليه وسلم

شعار: «معا لكسر حاجز الصمت»، وهو الشعار والنداء الذي يلحق بكل النكبات والأزمات التي تمر بها الأمة.

* * *

في الختام فإنه رغم أهمية المواجهة الحذرة وتأديتها وظيفة لا غنى عنها في مجالات حياتية عدة، إلا أنها تبقى فعلا ملتصقا بالضعف والهوان، إن استثنينا الحيل الضرورية كما هي الحال في الحروب، كما تبقى الحيلة فعلا مرتبطا بالأفعال الشريرة حين تستخدم على نطاق واسع في تضليل الشعوب وتدجينها وإخضاعها للاستبداد، وإسكاتها عن مقاومة الظلم والفساد.

ومن هنا فإن حصاد هذا النوع من المواجهة يبدو ضئيلا إن قيس بما تثمره أنواع المقاومة الأخرى، سواء المدنية أم المسلحة. وحتى لو أثمرت الحيل نجاحا وتمكنا فإن نتائجها تلك تتحقق بعد زمن طويل، وجهد بالغ، وهي إن كان من الممكن أن تشكل تمهيدا لأشكال المواجهة الصريحة والمباشرة، فإنها قد تعيق ميلاد مثل هذه الأشكال، حين لا يدرك الذين يستخدمون المواجهة الحذرة أنها مجرد مرحلة، تلتقط فيها الأنفاس وتعد فيها الخطط لخوض مواجهة سافرة للحصول على الحقوق المهضومة أو رفع الظلم المتراكم.

علاوة على هذا فإن الإفراط في إطلاق الحيلة وتوظيفها في أشكال التفاعل الاجتماعي كافة، بما في ذلك العلاقات الأسرة وروابط الأصدقاء والزملاء، يبدو أمرا غير مستساغ، لأنه يفترض مبدئيا أن الحياة لا تعرف سوى الصراع المستمر بين الجميع وفي كل الأزمنة والأمكنة، ومهما كانت صلات القربى بين الناس أو مستوى الاحترام المتبادل والمشاعر المتناغمة بينهم.

الفصل الخامس

أساليب النضال السلمي

من الغمغمة إلى العصيان المدني

على الرغم من أن المقاومة المدنية قد قدمت نماذج ناجحة في أماكن عدة من العالم، مثل تركيع الاحتلال الإنجليزي في الهند وإرهاق السلطة العنصرية في جنوب إفريقيا قبل أن تنتقل المقاومة السوداء هناك إلى العمل المسلح، فإن هذا النوع من المقاومة لا يلقى اعترافا عريضا من قبل الأغلبية الكاسحة من المؤرخين، الذين يصبون جل اهتمامهم على الكفاح المسلح في تاريخ الشعوب.

ولذا فمن النادر جدا أن نجد قادة المقاومة المدنية ينظر إليهم بوصفهم أبطالا لأن أغلب أعمالهم تخلو من الطريقة الدرامية التي تكسو تصرفات المحاربين والإرهابيين وتفتقد إلى الطابع الأسطوري والغرائبي الذي يستقر في نفوس الأجيال المقبلة وأذهانها حين تنظر وراءها وتستعيد أيام المقاومة. كما أن المقاومة المدنية تفتقد إلى إمكانية النظر إليها بوصفها نظاما فكريا متماسكا.. فالأمثلة والنماذج والوقائع التي يرصدها المؤرخون لهذا اللون من المقاومة تبدو متفرقة ومعزولة مقارنة بالأعمال التي يمارس فيها العنف، وتسفك خلالها الدماء. وأكثر من ذلك فإن المقاومة المدنية تبدو في نظر كثيرين هي «طريق العاجزين» الذين ليس بوسعهم أن يحملوا السلاح، أو هي الخيار المتاح حين تدرك الجماهير أن كلفة العمل المسلح باهظة ونتائجه غير مضمونة. وحين تفشل المقاومة المدنية فإن الناس يدينونها في حد ذاتها، أما حين تخفق المقاومة

المسلحة فإن اللائمة تذهب دوما إلى الإستراتيجية أو التكتيكات المتبعة وليس إلى هذا النهج في الكفاح.

وينصاع المؤرخون في خاتمة المطاف إلى وجهة النظر المتغلبة والتي دائما ما تزكي الأعمال العنيفة، وتعتمدها طريقا أساسيا للنضال والمواجهة، كما أنهم يتماهون مع رؤية الطبقة المسيطرة، والتي يهمها دوما أن تهيل التراب على أي شيء يجعل الناس يدركون أن لديهم مقومات لمواجهة أي جور عليهم أو تعسف يلحق بهم لا تحتاج أبدا إلى امتلاك الرصاص والسلاح والقنابل التي تحوزها السلطة. كما ينساق المؤرخون في الغرب إلى تحيز حضارة بلادهم إلى «العنف»، ويحذو مؤرخونا حذوهم في هذا الشأن.

لكن في ظل عدم توازن القوى العسكرية بين أي مجتمع وبين الطامعين في أرضه وخيراتها أو الراغبين في النيل من معتقداته، ومع احتماء السلطة المستبدة ونظم الحكم الطغمائية بالجيش وإفراطها في استعمال الطاقة الأمنية، يصبح للمقاومة المدنية دور أساسي في صنع التحرير ونيل الحقوق. وفي بعض الأحيان قد تمهد تلك المقاومة لمرحلة حمل السلاح، لكن بلوغ تلك الدرجة الحادة من المواجهة لا يعني الاستغناء عن سياسة اللاعنف، بل الأفضل أن ترافق هذه تلك، سواء داخل الجماعة أو التنظيم الواحد، أو في ظل توزيع الأدوار بين مختلف جماعات المقاومة.

أولا: أساليب المقاومة المدنية: طرق متنوعة وهدف واحد

تعني المقاومة المدنية الاحتجاج السلمي المباشر ضد أفعال وسياسات الخصوم، وهي ترمي إلى حرمانهم من السيطرة على المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة، أو ردع من بيدهم الأمر فلا يقدمون على اتخاذ قرارات أو الإتيان بسلوكيات وأفعال تضر مصلحة الجماهير الغفيرة. وفي العلاقات الدولية فإن هذا النوع من المقاومة ينطوي على الاحتجاج السلمي ضد المنافسين والخصوم والأعداء، والذي من شأنه أن يرسل إليهم رسائل سياسية بليغة تتضمن تحذيرا وتهديدا لهم، بغية التأثير على سلوكياتهم وأفعالهم حيال الطرف المحتج.

ويعتمد هذا النوع من المقاومة على **ثلاثة أشكال رئيسية لـ«اللاعنف»**:

الأول يتمثل في صور رمزية، قولا وفعلا، لمعارضة الخصم أو إقناعه من قبيل الإضرابات والاعتصامات والمظاهرات والعصيان المدني والمقاطعة السياسية والاقتصادية وتنظيم المسيرات والحداد السياسي، وتكوين جماعات الضغط، واستخدام الإعلام المسموع والمرئي والمكتوب في الاحتجاج اللفظي والشفاهي، سواء كان وسائل اتصال حديثة مثل المذياع والتلفاز والإنترنت، أو تقليدية مثل مختلف ألوان الفنون الشعبية كالموال والنكات والنوادر والأمثال والأغاني والملاحم والسير. كما ينطوي هذا الشكل على تدبيج بيانات الرفض، وتقديم الشكاوى والالتماسات ورفع الشارات التي ترمز إلى قوى المقاومة والأعلام الوطنية وإرسال الخطابات إلى الخصم أو مناوئيه، وتنظيم الندوات والحلقات النقاشية، وعرض المسرحيات التي تنتصر للقضايا الوطنية، وعقد المحاكمات الشعبية.

والثاني ينطوي على «عدم التعاون» أو المقاطعة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وذلك من قبيل رفض التحالف مع الخصم، والامتناع عن تأييده، وتبني مواقف شفهية للدفاع عن كل من يقاومه، ومقاطعة الانتخابات وعدم التعاون مع المؤسسات الرسمية، ورفض الوظائف والمواقع البيروقراطية التي تعرضها السلطة، والانسحاب من الهيئات التعليمية والتربوية التابعة للحكومة، وإعلان حال عام من شق عصا الطاعة. وحين يكون «الخصم» طرفا خارجيا أو دولة أجنبية فإن المقاومة المدنية تأخذ صورا أخرى أوسع نطاقا من قبيل الانسحاب من منظمات دولية، وتعليق الاعتراف، وتخفيض مستوى التمثيل الدبلوماسي، وقطع العلاقات الدبلوماسية، وتأجيل أو إلغاء بعض الفعاليات، ورفض عضوية بعض المؤسسات والهيئات الدولية.

أما الثالث فيقوم على «التدخل غير العنيف» نفسيا من خلال تصرفات عدة مثل التعريض بالأعداء وفضحهم والصيام والصلاة وممارسة الضغوط الأخلاقية والإضراب عن الطعام والمضايقات غير العنيفة لهم، وجسديا مثل الجلوس خارج المكاتب رفضا للعمل، والمزاحمة والغمغمة والتجهم في وجه الظالم والغاصب، واجتماعيا كتأسيس نموذج حياتي مغاير وتدشين مؤسسات بديلة ونظم اتصال مختلفة والتهديد

بتكوين عصابات أو منظمات مسلحة، واقتصاديا مثل الإضرابات العنيفة أو التهديد بها وإقامة أسواق بديلة ونظم ومؤسسات اقتصادية مغايرة، وتحدي مختلف أنواع الحصار والامتناع عن الشراء من بضائع الخصوم، أو تنفيذ سياسة الإغراق ضدهم، وسياسيا مثل تحميل أعباء جديدة ومضاعفة على الجهاز الإداري للدولة وإبداء عدم الخوف من السجن وممارسة الأعمال اليومية من دون التعاون مع الخصوم أو المحتلين وعدم طاعة القوانين المعمول بها وتشكيل حكومة موازية.

والجدول التالي يرسم ملامح أشكال وأساليب النضال المدني كافة[١]:

جدول رقم (٢)

أولا: طرق الاحتجاج والإقناع منزوعة العنف

م	الخطوط العريضة للاحتجاج والإقناع السلمي	الأساليب المستخدمة
١	خطاب شفاهي مدني عام	خطابات عامة - رسائل معارضة أو تأييد لمؤسسات رسمية وغير رسمية ولموظفين عموميين وشخصيات عامة - بيانات إدانة أو إشادة صادرة عن مؤسسات ومنظمات - تصريحات علنية معلومة المصدر - مذكرات تشتمل على المظالم والمطالب - تقديم عرائض للجمهور العام.
٢	مخاطبة الرأي العام	رسوم كاريكاتورية وصور وشعارات ورموز - الكتابة على الجدران وعلى الأرض بطريقة منظمة ولافتة - ملصقات ولافتات وإعلانات

(١) ١ - لمزيد من التفاصيل انظر: Gene Sharp, The Politics of Non-Violent Action, Boston: Sargent (Porter), 1ST edition, 1973, three volumes.

		مطبوعات من كتب وكتيبات ـ استخدام ظاهرة ـ استخدام الألعاب النارية ـ تجهيز الدوريات والصحف في مخاطبة الناس ـ استعمال الإذاعة والتلفزيون ـ استخدام الهاتف الأرضي في إجراء مكالمات عشوائية أو مقصودة للترويج لأفكار معينة أو الدعوة إلى نشاط ما ـ إرسال رسائل قصيرة وصور ونغمات معبرة عن مواقف معينة عن طريق الهاتف النقال ـ استغلال الشبكة العنكبوتية عبر إنشاء المواقع والمدونات وساحات الحوار وبث الرسائل الإلكترونية.
٣	تنظيم احتجاجات جماعية	عقد محاكمات شعبية وصورية للمسؤولين ـ إجراء انتخابات صورية لفضح عوار الانتخابات الرسمية والسخرية منها ـ تكوين جماعات ضغط داخلية ـ تنظيم اعتصامات.
٤	أعمال رمزية	رفع الأعلام والبيارق ـ ارتداء زي موحد ذي دلالة ـ تعليق الشارات والرموز الخاصة ـ عرض اللوحات الفنية المعبرة ـ استخدام الطلاء تعبيرا عن الرفض ـ استعمال أضواء بغية إيصال رسالة أو معنى معين ـ إقامة الصلاة والدعاء على الظالمين والمعتدين ـ توزيع مواد تنطوي على رموز خاصة ـ تنظيم حملات رمزية لتنظيف الشوارع وصيانة الحدائق العامة لجذب الانتباه ـ إتلاف الفرد لأي متعلقات خاصة ترتبط بالنظام، مثل صور الساسة وشعارات الحزب الحاكم ومطبوعاته.
٥	الضغط على المسؤولين	ملاحقة المسؤولين في تحركاتهم اليومية ـ

		لوم المسؤولين وانتقادهم أينما حلوا سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ـ تجميع قوى المعارضة في جبهة موحدة ـ الاعتكاف في دور العبادة أو الساحات العامة.
٦	ستخدام ألوان معينة من الفنون	تمثيل مشاهد مسرحيات ساخرة أو ما يشبهها من الفنون الشعبية وعرضها في الأماكن العامة ـ عزف موسيقى تعبر عن مواقف معينة ـ الصدح بأناشيد وأغنيات تنطوي كلماتها على احتجاج.
٧	تنظيم المواكب	تنظيم المسيرات الاحتجاجية ـ تنظيم أنواع مختلفة من الاستعراضات ـ تنظيم مواكب في المناسبات الدينية لخدمة مواقف محددة ـ تنظيم مواكب بالسيارات.
٨	تأبين الموتى وتكريم الضحايا	تنظيم جنازات رمزية ـ إقامة صلاة الغائب ـ تنظيم زيارات جماعية للمقابر ـ إعلان الحداد السياسي في مناسبات معينة.
٩	تنظيم تجمعات شعبية	التجمع من أجل الاحتجاج أو التأييد في أماكن متفق عليها ـ عقد لقاءات احتجاجية معلن عنها صراحة ـ عقد لقاءات احتجاجية رمزية ـ تنظيم الندوات والمؤتمرات الفكرية.
١٠	الانسحاب والتنصل	الخروج من مكان معين لتوصيل رسالة احتجاجية ـ الالتحاف بالصمت تعبيرا عن الرفض ـ الامتناع عن المشاركة في تشريفات المسؤولين ـ التجاهل وإدارة الظهر احتجاجا على موقف معين في حضور مسؤولين ـ البقاء في البيوت.

جدول رقم (٣)

ثانيا: أساليب اللاتعاون

اللاتعاون الاجتماعي (النبذ)	اللاتعاون الاقتصادي (المقاطعة)	اللاتعاون السياسي (العصيان)
مقاطعة الأنشطة العامة المرتبطة بالنظام الحاكم - مقاطعة أحداث محددة لها علاقة بالنظام - إبداء نوع من تبلد المشاعر حيال ما يتعرض له النظام - الامتناع عن التعاون مع النظام حين يحتاج إلى هذا - قيام رجال الدين بتحريم التعاون مع النظام - تعليق الأنشطة الاجتماعية والرياضية - مقاطعة هذه الأنشطة حال تنظيم النظام لها - الإضراب الطلابي - العصيان الاجتماعي - الانسحاب من المؤسسات الاجتماعية - المكوث في البيوت - الامتناع عن المشاركة في أي نشاط ينطوي على تأييد للنظام - الاعتكاف والخلوة - تنظيم هجرات احتجاجية إلى أماكن محددة ذات مغزى.	مقاطعة منتجات الشركات التي يرتبط أصحابها بالنظام الحاكم - مقاطعة منتجات الدول التي تدعم النظام الحاكم - انتهاج سياسة التقشف لجذب انتباه التجار إلى مطالب المعارضة - تنظيم الإضرابات العمالية - مقاطعة المنتجين للنظام والضن بمنتجاتهم عليه - مقاطعة المزودين والوكلاء لإمداد النظام بما يحتاج إليه - مقاطعة التجار للأنشطة الاقتصادية المتعلقة بالنظام - الامتناع عن تأجير أو بيع الممتلكات لأعوان النظام - تنظيم التجار لإضرابات عامة متقطعة - سحب الودائع من البنوك التي يعتمد النظام عليها - إضراب الفلاحين وعمال المزارع - تنظيم إضرابات في المنشآت الصناعية - التضامن مع أي قطاع أو منشأة تنظم إضرابا - إضراب	سحب الولاء - رفض التأييد - كتابات ورسائل تدعو إلى المقاومة - مقاطعة الهيئات التشريعية - مقاطعة الانتخابات - مقاطعة الوظائف والمناصب الحكومية - مقاطعة المصالح والهيئات الحكومية - الانسحاب من المؤسسات الحكومية - مقاطعة المنظمات التي يدعمها النظام الحاكم - رفض مساعدة الجهات التنفيذية - إزالة إشارات وعلامات ولافتات مرتبطة بالنظام - المزاوجة بين المعارضة والامتثال الطفيف في مواجهة الضغوط - العصيان غير المباشر - رفض فض الحشود - الاعتصام - تنظيم عصيان مدني ضد القوانين غير الشرعية - امتناع موظفو الحكومة عن مساعدة أركان الحكومة - قطع خط المعلومات

.	المهنيين - إضراب أحد الفروع الصناعية - الإضراب التصاعدي - الإضطرابات المفاجئة - الإضراب عبر التباطؤ - الإضراب من خلال عدم التقيد باللوائح - تقديم استقالات جماعية من المؤسسات الحكومية أو المتعاونة مع النظام - تنظيم إضراب مؤقت - الإضراب العام.	الصاعد من المستوى الأدنى إلى الأعلى - قطع خط الأوامر الصادر من المستوى الأعلى إلى الأدنى - المماطلة والإعاقة لإرباك الهيئات الحكومية - اللاتعاون الإداري مع الحكومة - تراخي متعمد وانتقائي حيال مؤسسات السلطة التنفيذية - نقل المواجهة مع النظام إلى المستوى الدولي - سحب الاعتراف الدبلوماسي بالنظام الحاكم - قطع العلاقات الدبلوماسية نهائيا مع النظام - الانسحاب من المنظمات الدولية التي بها تمثيل للنظام الحاكم - رفض عضوية النظام في الهيئات الدولية - طرد ممثلي النظام من المنظمات الدولية.

جدول رقم (٤)

ثالثا: أساليب التدخل الفعال

التدخل النفسي	التدخل الجسدي	التدخل الاقتصادي	التدخل السياسي
الإضراب عن الطعام - الصيام الجماعي - المحاكمات الرمزية والمقلوبة لرموز النظام - شن حملات التشوية ونشر الشائعات - الاعتصام.	الاقتحام - الاعتراض الهادئ - إقامة حواجز - احتلال المؤسسات والمباني المرتبطة بالنظام من دون عنف.	الإضرابات - الإضراب في ثوب اعتصام - الاستغناء عن وسائل المواصلات الحكومية - إنشاء مؤسسات اقتصادية بديلة.	إرهاق المؤسسات البيروقراطية بالأعباء - فضح العملاء السريين للنظام - إظهار اللامبالاة في مواجهة عقوبة السجن - العصيان المدني للقوانين التي يستفيد منها النظام - تعطيل مواقع الإنترنت الحكومية - تشكيل حكومة ظل.

وهذه الأساليب للمقاومة المدنية مستخلصة من خبرات الشعوب في مختلف الأزمنة والأمكنة، ولذا فهي مفتوحة دوما أمام إبداع طرق جديدة تضاف إليها، وكذلك إعادة إنتاج الأساليب القديمة في سياقات مغايرة، طالما احتفظت بفاعلية ملموسة في تحقيق الأهداف التي يحددها المقاومون.

والمقاومة المدنية ترمي بالأساس إلى التغلب على العناصر التي تؤدي إلى خضوع الناس للسلطة حتى ولو كانت فاسدة ومستبدة، وطاعتهم لأولي الأمر وإن كانوا طغاة بغاة، بحكم اعتياد الخضوع واستمرائه، أو للخوف من المساءلة والعقاب، أو وجود نوع من الالتزام الأخلاقي أو القيمي أو فهم خاطئ للدين يفرض طاعة السلطان مهما بغى وتجبر، أو مراعاة المصالح الشخصية التي ستضرر بل قد تنسف من جذورها حال خروج أصحابها على الحكم، أو إبدائهم أي درجة من التذمر ضده، علاوة على وجود ألوان من الروابط النفسية والعاطفية حيال حاكم بعينه أو إزاء فترة حكم بعينها، أو توافر مساحة من الانسجام مع بعض رجال السلطة، فضلا عن غياب الثقة بالنفس

والتي تؤهل صاحبها ليجهر برأيه وموقفه. فمثل هذه الأسباب للطاعة العمياء والتي يبدو أن البعد النفسي حاكما وحاسما فيها، يصعب معها انتقال الناس إلى المقاومة السافرة أو المسلحة لمحتل غاصب أو حاكم ظالم أو أفكار وتقاليد متخلفة، وتصبح المقاومة المدنية هي الخيار الأنسب والأفضل.

ثانيا: نماذج عالمية مشهودة للمقاومة المدنية: غاندي وكينج ومانديلا[1]

هناك ثلاثة نماذج ناصعة في تاريخ «المقاومة المدنية» الحديثة: الأول كان ضد حكم عنصري مستبد، والثاني ضد احتلال أجنبي بغيض، والثالث كان ضد تمييز على أساس اللون في واحدة من الديمقراطيات الأساسية في العالم. ونجح كل من هذه النماذج الثلاثة في لفت أنظار العالم بأسره إلى القضية الوطنية، والتأثير البالغ في الخصم، إما بإجباره على الركوع التام أمام الإصرار على تحقيق المصالحة بين الغايات والوسائل، بحيث لا يفارق أي منهما النبل والخيرية، وإما بتمهيد الساحة للكفاح المسلح، أو بحرث الأرض أمام إعلاء مبادئ المواطنة الكاملة.

والتجربة الأولى شهدتها جنوب إفريقيا حيث ركزت حركات التحرر الوطني في جنوب إفريقيا منذ بداية القرن العشرين على النضال المدني، الذي أخذ عدة أشكال متنوعة أدناها تقديم الشكاوى والالتماسات التي حملتها وفود طرقت أبواب بريطانيا في أعوام ١٩١٣ و١٩١٤ و١٩١٩، وكذلك برلمان جنوب إفريقيا، لعرض وجهة النظر الوطنية بشأن الأساليب المتعسفة والجائرة للحكم العنصري. ونظم العمال هناك مظاهرات وإضرابات، كإضراب الرائد عام ١٩٢٠ الذي شارك فيه ثمانون ألفا من عمال المناجم، مطالبين برفع أجورهم، وإضراب ١٩٤٦ الذي نظمه العمال أيضا لتحقيق الغرض نفسه. وهناك الإضراب الكبير الذي دعا إليه المؤتمر الوطني الإفريقي في مايو من عام ١٩٥٠ احتجاجا على انتهاك الحريات العامة. ويوجد الإضراب الوطني الشامل الذي دعا إليه المؤتمر أيضا احتجاجا على قيام الشرطة بقتل المتظاهرين

---

(١) انظر: أحمد عبد الحكيم، هشام مرسي، وائل عادل، «حرب اللاعنف: الخيار الثالث»، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٧) الطبعة الأولى.

ضد القوانين العنصرية. وسلك مواطنو جنوب إفريقيا السود أيضا أسلوب مخاصمة الحكم العنصري، ومن أمثلته ما جرى عام ١٩٣٥، حيث رفض أعضاء مجلس تمثيل الأهالي التعاون مع الحكومة في تطبيق القوانين العنصرية حتى أوائل الخمسينيات من القرن العشرين.

ومارس مقاومو الحكم العنصري في جنوب إفريقيا أيضا العصيان المدني، ونظموا حملة قوية في هذا الاتجاه ضد القوانين العنصرية ابتداء من عام ١٩٥٢، شارك فيها ثمانية آلاف متطوع من مختلف أرجاء البلاد. وحين فرضت السلطة تصاريح مرور على السود عام ١٩٥٧ ردوا بحرق هذه التصاريح، وتظاهروا ضدها تظاهرات عارمة انتهت بمذبحة شاربفيل في ٢١ من مارس ١٩٦٠، التي كانت نقطة تحول مهمة في تاريخ الحركة الوطنية في جنوب إفريقيا، حيث اضطرت إلى اللجوء إلى العنف وانتهجت المقاومة المسلحة طريقا لانتزاع الحقوق ومقاومة الظلم. كما نظم المؤتمر الوطني الإفريقي كثيرا من حملات المقاومة، منها حملة مقاومة طرد الإفريقيين من ضاحية شوفياتون بجوهانسبرج، وحملة مقاطعة المدارس الحكومية احتجاجا على تطبيق قانون تعليم البانتو لعام ١٩٥٢، وحملة مقاطعة وسائل المواصلات في الحضر احتجاجا على رفع الأجرة عام ١٩٥٧.

أما التجربة الثانية فقد رسم الزعيم الهندي الخالد المهاتما غاندي (١٨٦٩ ـ ١٩٤٨) ملامحها ومعالمها وحدد لها مقاصدها وأساليبها، مستفيدا مما قرأه من أعمال لمفكرين إنسانيين من أمثال تولستوي وثوربو وإمرسون وراسكين وغيرهم. وقد انطلق غاندي في طريقته هذه المعروفة باسم الساتياجراها Satigraha من أن أي عنف لا يلغي الظلم، فالعنف يؤدي دوما إلى الاستغلال والطغيان، وأن النضال من أجل الحقيقة لا بد أن يلازمه الحب، وأن الغاية الطيبة لا يمكن الوصول إليها بوسائل شريرة، إنما بإفناء الروح ضد إرادة الجور والاستبداد، ومكابدة المعاناة الذاتية لتحقيق أقصى درجة من الشجاعة والتحرر من الخوف، والتعامل بندية ظاهرة مع الخصم، وتحويل الصراع إلى «توتر خلاق» يساعد في تدمير السلطة الباطشة أو المحتلة واستبدال أخرى وطنية بها.

وتنفيذا لفلسفته أو فكرته هذه دعا غاندي الهنود إلى رفض إطاعة قوانين معينة

مع ممارسة سلوك مغاير من دون الانزلاق إلى أي عنف. وقد لجأ غاندي إلى هذه الطريقة في أثناء إقامته في جنوب إفريقيا، للاحتجاج على أوضاع العمال الآسيويين هناك، ونقل التجربة إلى الهند في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، واستخدمها في تعبئة الناس للاعتراض على ضريبة الملح المغالى فيها، ثم توظيفها في رفض الاحتلال البريطاني برمته.

وتقوم هذه الطريقة أيضا على عدم التعاون مع الاحتلال، والامتناع عن تزويد سلطاته بأي مدد يضخ في أوصاله قوة دائمة تساعده على الاستمرار، سواء كان هذا المدد رجالا أم مالا؛ ولذا طلب من الموظفين الهنود ألا يعملوا، وطلب من نواب المجالس المحلية أن يقدموا استقالاتهم، وأن يخرجوا أولادهم من المدارس والجامعات التي تديرها الحكومة، ويساهموا في إقامة مدارس وطنية بديلة تقوم على التطوع. كما قامت هذه الطريقة على مقاطعة المحاكم البريطانية وإقامة محاكم وطنية بدلا منها، ومقاطعة البضائع الأجنبية، والاعتماد على المنتجات المحلية مهما كانت بسيطة، والصوم عن الطعام. وامتدت هذه الطريقة المبتكرة في العصيان السياسي إلى جلوس الهنود على قارعة الطريق لإعاقة مرور المحتلين، أو خارج المكاتب الحكومية في حالة اعتصام مزمن، فإذا قامت الشرطة باعتقالهم ذهبوا معها طائعين إلى السجون، وهم يبدون لها قدرا هائلا من اللامبالاة والتجاسر.

ويبلغ الأمر مداه مع إقامة دروع بشرية ضخمة من الرجال والنساء والأطفال لمواجهة الغزو الخارجي. فغاندي رأى في احتشاد الناس العزل على الحدود لصد القوات الغازية طريقة مثلى في هزيمة المعتدين، إذ إنهم لو كانوا مستعدين في البداية للسير بدباباتهم ومدافعهم وعرباتهم المصفحة فوق أجساد الملايين فإنه ليس بوسعهم أن يستمروا في أسلوبهم الدموي هذا إلى النهاية. وكما يقول غاندي: «لو ظهر نيرون جديد فإن جوانحه لن تخلو من قلب لا بد أن يتأثر بقتل وجرح هذه الطوابير البشرية اللانهائية التي لا تفعل سوى الاحتجاج السلمي، فقد يقتل إنسان إنسانا في ميدان المعركة، لأن شأن الحرب هكذا، إما قاتل وإما مقتول، لكن ليس بوسع أحد أن يستمر في قتل من لا يتوقع منه أن يقتله، وإذا حدث أن ارتكب جيش هذا العمل الفظيع، فلن يقدر على أن يكرره مرة

أخرى». وقد عرض غاندي إقامة هذا الدرع البشري الضخم عام ١٩٣١ أثناء محادثات له في سويسرا، ونصح بلاد الحبشة بأن تفعل هذا حين اجتاحها الجيش الإيطالي عام ١٩٣٥، وطلب الأمر نفسه من اليهود في مواجهة أدولف هتلر عام ١٩٣٨. وفي العام نفسه قدم النصيحة ذاتها إلى الصينيين في مواجهة اليابانيين، وإلى التشيك والبولنديين في التصدي للألمان.

ولإعطاء العصيان السياسي دفعة قوية وحقيقية قام غاندي بإنشاء منظمة عام ١٩٣٠ ضمت شخصيات بارزة من مختلف ولايات الهند، وفريقا متطوعا أخذ على عاتقه تدريب الناس على الشروط الدقيقة للاحتجاج اللاعنيف. وكان غاندي يتدخل دوما في الوقت المناسب لتعديل أو تغيير بعض الأساليب في إطار الرؤية العامة والخطوط العريضة للساتياجراها حين يشعر بضرورة ذلك، من دون أن يفقد إيمانه بفاعلية هذا الأسلوب في أي لحظة من اللحظات، فهاهو ذا يتصدى لاعتراض الشاعر الهندي الشهير طاغور على مسألة عدم شراء الملابس الأجنبية وحرقها بدعوى أنها إجراء سلبي، ويقول لطاغور في ثبات إن الاحتلال البريطاني نفسه هو الذي يقوم على طريقة سلبية في التعامل مع الهند.

وتنطوي رؤية غاندي وتعاليمه في جوهرها على إعلاء مكانة «السلام» على حساب «الحرب» واستخدامه وسيلة قوية لنيل الحقوق. ويمكن تلخيص هذه الرؤية في[1]:

١ ـ السلام الحقيقي هو سلام الأحرار لا سلام العبيد، واطمئنان هذا السلام داخل حدود الدولة الواحدة، يكفل السلام في علاقات الدول بعضها مع بعض.

٢ ـ الحرية الحقيقية هي حرية الروح في إيمانها بالحق الذي تقتنع به وتطمئن إليه، وليست حرية المتاع المادي الذي يضل الروح عن طريق الحق.

٣ ـ قوة الروح المستمدة من الحق أمضى من كل سلاح لأن صاحبها لا يعبأ بما يصيبه في سبيل هذا الحق، ولو كان ما يصيبه هو الموت.

٤ ـ الأديان كلها تمثل الحق الذي يلهمه الله لمن اختارهم من عباده المصطفين، وكلها

(١) د. محمد حسين هيكل، «الشرق الجديد»، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الأولى، ص: ١٨٧، ١٨٨.

تدعو إلى المحبة والسلام، فلا يمكن أن تقوم حرب لنصر دين على دين، لأن الحرب تتنافى بطبعها مع المحبة والتسامح والسلام.

٥ ـ كل عمل شريف ما دام نزيها، والعمل هو الذي يجعل لصاحبه الحق في العيش وفي الحياة، وكل من يعيش بغير عمل يسلب العامل عرق جبينه، ويسلبه لذلك حريته، ويمهد من ثم لاضطراب السلام.

٦ ـ الاستعمار هو استغلال شعب لشعب بغير حق، وهو لذلك من أسباب الحرب، ما بقي في العالم، ولذا يجب القضاء عليه قضاء مبرما.

٧ ـ من اليسير نضال الاستعمار بغير عنف ومن غير حقد عن طريق عدم التعاون والإضراب والمقاطعة والعصيان المدني، وكل وسائل النضال البعيدة عن العنف، والمستندة إلى الحق وحده.

٨ ـ التربية والتعليم من الحقوق الأولية للجميع، وهما لذلك من أسس السلام ما قاما على قواعد سليمة.

٩ ـ يجب أن يكون الاكتفاء الذاتي أساس الاقتصاد القومي في الزراعة والصناعة، وأن يكون التبادل التجاري مؤيدا لهذا الاتجاه، فلا يجني عليه بحال.

١٠ ـ التعاون دعامة الاقتصاد القومي، كما أن عدم التعاون في غير عنف سلاح النضال القومي في سبيل الحرية السياسية والكرامة الإنسانية، والناس أحرار ما تعاونوا متحابين.

١١ ـ واجب الدولة أن ترعى هذه المبادئ من دون أن تتدخل بالعنف في الشؤون العامة، بل يجب أن ينظم الناس فيما بينهم هذه الشؤون على عقيدة واقتناع وإيمان.

والتجربة الثالثة هي للزنوج الأمريكيين بقيادة مارتن لوثر كينج، الذي عانى في طفولته من نبذ البيض له، واستمرت معاناته حتى شب عن الطوق وصار شابا ملء البصر. وفي مدينة مونتجمري بدأ لوثر دعوته إلى المقاومة اللاعنيفة، متلمسا تعاليم الإنجيل، التي كان يحفظها عن ظهر قلب من أبيه راعي الكنيسة.. وكان دوما يكرر على أسماع تابعيه: «أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى الذين يحقدون عليكم وصلوا من أجل الذين ينالونكم بالأذى ويضطهدونكم».

ورفض كينج دعوة الاستسلام التي أطلقها بووكرت واشنجتون للزنوج بأن

يستكينوا ويدعوا الزمن يصلح ما فسد، وكذلك دعوة د. هـ. أ. ب دي بوا للعشر الموهوبين من السود بأن ينهضوا إلى العمل بكل همة، ويشدوا وراءهم بني جلدتهم، ورأى أنها مجرد تخطيط يفتح الطريق لصفوة أرستقراطية كي تفوز بنصيب الأسد، بينما يتعثر خلفهم التسعون في المائة من غير الموهوبين. كما لم ترق لكينج دعوة ماركوس جارفي للزنوج بأن ينتصروا على شعورهم بالنقص، ويحزموا حقائبهم عائدين إلى إفريقيا، موطنهم الأصلي، برؤوس مرفوعة واعتداد بجنسهم[1].

ولم يكتف كينج بفكرة التمثيل الرمزي للزنوج في الوظائف العامة الكبرى والمواقع والمناصب الأمامية في الجهاز البيروقراطي، كدليل أو إشارة إلى التقدم نحو حصولهم على حقوق المواطنة، ورأى كينج أن هذا الأسلوب ينحرف بالزنوج عن غايتهم الرئيسة. وهنا يقول: «يمكن إرضاء الملونين بأن يعين من بينهم قاض هنا، ومدير أعمال هناك، وآخر في مركز يؤهله لمنصب وزير، وطالب يلحق بإحدى الجامعات ـ ولو احتاج الأمر لأن يحرسه رجال الجيش ـ وإلحاق ثلاثة أطفال من السود بالمدارس الثانوية في مدينة كبرى...إلخ كل تلك النماذج كانت تقدم تضليلا للزنوج بوصفها رمزا على مساواتهم بالبيض وللتستر على التمييز العنصري القائم فعلا... إن النضال المرير الذي ظل قائما لعشرات من السنين، عندما بلغ الذروة لم يسفر إلا عن قدر محدود من النجاح، ولم يتقدم إلا وشيكا»[2].

وتمسك كينج بمبدإ التحرير الكامل للسود، مستفيدا من التصريح الذي أدلى به الرئيس كيندي في ١١ يونيو ١٩٦٣، قبل اغتياله ببضعة شهور، من أن الولايات المتحدة «تواجه مشكلة أخلاقية، قديمة قدم الكتاب المقدس، وواضحة وضوح الدستور الأمريكي، ألا وهي الاعتراف بأن من حق الأمريكيين كافة أن يتمتعوا بنفس الفرص وبنفس الحقوق.. والذين لا يعترفون بهذا الحق لا يرجى لهم إلا المتاعب والعار، أما الذين يعملون بشجاعة، فإنما يعترفون بحقيقة واضحة لا مناص منها»[3].

---

(١) مارتن لوثر كنج، «لماذا نفد صبرنا»، ترجمة: عديلة حسين مياس، مراجعة: مصطفى حبيب، (القاهرة: مؤسسة السجل العربي) سلسلة «الألف كتاب» رقم ٦٣٩، الطبعة الأولى، ١٩٦٦، ص: ٣٤.

(٢) المرجع السابق، ص:٣٢.

(٣) نفسه، ص: ٣٣.

وبنى كينج على بعض الإيجابيات التي حققتها «الاتحاد الوطني لتقدم الملونين»، التي احتلت صدارة المشهد النضالي للزنوج قرابة ثلاثين عاما. فهذه الحركة تعتمد على تطبيق نصوص الدستور والقانون الفيدرالي، بما يمكّن المحاكم الفيدرالية من أن تكون أداة لمكافحة الاضطهاد العنصري، ومنع استغلال القانون في هضم حقوق الزنوج. لكن كينج أراد ما هو فوق كذلك، فرغم أن تلك الحركة قد حققت انتصارا بإقرار حق الزنوج في مباشرة التصويت لانتخاب رئيس الجمهورية، فإن فشل الدولة في تطبيق هذا القرار، جعل السود مؤمنين بأن سن التشريعات ليس أداة كافية لتحريرهم(١).

وما سهل على كينج طريقه أن طريق السود إلى النضال السلمي كان يمر بالكنيسة، التي آمنت بأن تطبيق الدين يعني ترسيخ العدل. وقد أوقف رجال الدين اندفاع الزنوج إلى العنف، ونادوا بإعلاء مبدإ العمل السلمي، والمطالبة بتغيير الأوضاع بدلا من الأخذ بالثأر. وقاد موقف آخر إلى تبلور رؤية كينج ووضوح ملامحها، فقد تبدد رهان السود على إمكانية الاتحاد مع ملايين البيض في الجنوب الأمريكي، ممن يعيشون أوضاعا إنسانية بائسة، وباتوا مؤمنين تماما بأن عليهم أن يكافحوا بمفردهم.

وانطلق كينج من أن «الشعب المضطهد لا يمكن أن يبقى مضطهدا إلى الأبد، والتعطش للحرية لا يلبث أن يثبت وجوده»(٢)، واختار النضال السلمي لرفع هذا الاضطهاد، قائلا: «أمامنا الطريقة الفضلى، وأعني بها طريقة المحبة والاحتجاج السلمي.. ولولا قيام هذه الفلسفة ـ أي فلسفة العمل السلبي المباشر، لكان كثير من الشوارع في أرض الجنوب غارقة في الدماء»(٣). فـ«الجندي النظامي عليه أن يفحص بندقيته، وأن يحرص على نظافتها، بينما على الجندي المسالم أن يحرص على طهارة قلبه ونقاء ضميره، وأن يكون شجاعا مؤمنا بالعدالة»(٤).

وأمعن كينج النظر في الأمور التي تجري حوله، فوجد أن الذين نادوا بحمل

---

(١) نفسه، ص: ٣٤ ـ ٣٥.

(٢) نفسه، ص: ٩٤.

(٣) نفسه، ص: ٩٥.

(٤) نفسه ص: ٤٠.

السلاح في وجه الرجل الأبيض لم ينجحوا في حل مشكلاتهم، لأنهم اكتفوا بالتهليل، واستسلموا لضجيج الحماسة الجوفاء، من دون أن تكون لديهم رغبة فعلية في أن يلقوا بأنفسهم إلى التهلكة، أو يخوضوا غمار معركة خاسرة، ومن دون أن يقوموا بما عليهم من واجب صوب الاتصال بالكتل الجماهيرية بطريق مباشر، ليدفعوها إلى العمل، بحيث تجذب انتباه غالبية الشعب. وهنا يقول كينج: «علينا أن نلاحظ أن المحافظين الذين ينصحون بالتريث، والمتطرفين الذين يطلبون منا أن نهاجم العالم بالسوط، يقفان على طرفي نقيض، ولو أن بينهما نقطة تشابه عجيبة، فكلاهما فاشل، لأنهما لم يصلا على قلوب الجماهير المتعطشة للحرية»[(١)].

وبذلك حقنت دعوة كينج أنهارا من الدماء كان يمكن أن تسيل في شوارع المدن الأمريكية، واقترب من تحقيق أهدافه النبيلة بأقل قدر ممكن من الخسائر في الأرواح، فسياسة عدم الاعتداء «أثارت الارتباك بين السلطات التي هاجمتها، وشلت كيانها، وبدلا من أن تقوم تلك السلطات بقمع حركة التمرد بوحشيتها المعتادة، أصبحت سلبية القوة إلا في الظروف التي يتاح لها العمل فيها في الخفاء بعيدا عن الرقابة.. وبدت السلطات أشبه ما تكون بالسجين الهارب الذي وقع تحت شعاع النور الكاشف»[(٢)].

ومن ثم فقد استعملت الشرطة الرصاص على أضيق الحدود خلال حركة الاحتجاج التي نظمها الزنوج عام ١٩٦٣، وأمسكت عن الإفراط في ضربهم بالهراوات والعصي، لأن أنظار العالم كانت متجهة إلى حيث تدور المواجهات أيامها، ورأى الجميع كيف خاض الزنوج المدربين على تطبيق مبدإ عدم الاعتداء المواجهة وهم مؤمنون بأن العمل السلمي قادر على هزيمة خصمهم المدجج بالسلاح، ولأن مئات الآلاف من الزنوج تجرءوا لأول مرة في التاريخ على أن يضعوا عيونهم في عيون الرجل الأبيض من دون أن يطرف لهم جفن.

ولو لا سياسة عدم الاعتداء لمات عشرات الآلاف في الهبة الأولى التي حدثت حين

---

(١) نفسه، ص: ٤٣.

(٢) نفسه، ص: ٤٠.

اعترض السود على تخصيص المقاعد الخلفية لهم في الأتوبيسات العامة[1]، وإجبارهم على ترك المقاعد الأمامية إن جلسوا فيها، مع صعودهم من الباب الخلفي للحافلات. ففي يوم الخميس الأول من ديسمبر ١٩٥٥ رفضت خياطة زنجية تدعى روزاباركس إخلاء مقعدها لرجل أبيض، فاستدعى السائق الشرطة، فألقت القبض عليها بتهمة مخالفة القوانين. وتناهى الخبر إلى مسامع السود، فخرجوا عازمين على الثأر، فما كان من لوثر إلا أن وجههم إلى طريق مختلف، وهو مقاطعة شركة الأتوبيسات لمدة عام كامل، وهو إجراء أثر تأثيرا بالغا على إيراداتها، نظرا لأن الزنوج كانوا يمثلون نحو سبعين في المائة من الركاب، وإثر ذلك تم اعتقال كينج ومجموعة من المقربين إليه بتهمة إعاقة العمل. فلما حكمت إحدى المحاكم بعدم قانونية هذه التفرقة، طلب كينج من الزنوج أن ينهوا المقاطعة، ويرجعوا إلى ركوب هذه الحافلات بتواضع وأدب جم.

ورسخ كينج مبدأه هذا مرة ثانية حين ألقيت قنبلة على منزله في ٣٠ يناير ١٩٥٦ بينما هو يخطب في أنصاره، مما كاد أن يتسبب في مقتل زوجته وابنه. فيومها تجمع السود عند منزله وهم مدججون بالسلاح وعلى أهبة الاستعداد للانتقام، وأصبحت مدينة مونتجمري على حافة الانزلاق إلى حرب أهلية، فما كان من لوثر إلا أن هدأ روع الغاضبين، حين خاطبهم: «دعوا الذعر جانبا، ولا تفعلوا شيئا يمليه عليكم الشعور بالرعب، إننا لا ندعو إلى العنف».

وناضل كينج من أجل الحقوق السياسية للزنوج، فخطب خطبة شهيرة أمام نصب الرئيس الأمريكي الراحل إبراهام لينكولن هاجم فيها الحزبين الجمهوري والديمقراطي وردد صيحته الخالدة: «أعطونا حق الانتخاب»، واستجابت السلطات له، فتم تسجيل خمسة ملايين زنجي بجنوب الولايات المتحدة في جداول الانتخابات. وفي أواخر عام ١٩٦٢ شرع كينج في قيادة سلسلة من المظاهرات السلمية في برمنجهام واجهتها السلطة بعنف وبقرار يمنع كل أنواع الاحتجاج والمسيرات الجماعية والمقاطعة والاعتصام، فتحدى كينج هذه الإجراءات بتنظيم مظاهرة سار خلفه فيها ألف متظاهر

(١) تابع جولات نضال الزنوج من أجل نيل حقوقهم من عام ١٩٥٥ وحتى ١٩٦٨ في المرجع السابق، ص: ٤٩ - ١٦٣.

وهم يرددون: «الحرية حلت ببرمنجهام»، فما كان من الحكومة إلا أن اعتقلته وأودعته زنزانة انفرادية، ليحرر خطابا ينطوي على فلسفته في النضال اللاعنيف، أصبح فيما بعد من أهم المصادر الأساسية لحركة الحقوق المدنية.

وكان هذا العام فارقا في حركة الحقوق المدنية للزنوج، وكما يقول كينج نفسه: «لم يحدث إطلاقا في تاريخ أمريكا أن لجأت الجماهير إلى الشوارع والميادين، واقتحمت قدس أقداس بيوت المال، وأبهاء مباني الحكومة ذات الجدران الرخامية، ليعبروا عن احتجاجهم وضيقهم بالظلم الذي يرزحون تحته»[١]. ثم يبين كيف كان الاحتجاج عارما وشاملا: «قام الزنوج على بكرة أبيهم مرة واحدة، فأغلقت الطاهية مطبخها وخرجت إلى الطريق، ودفع جون باب مصعده والتحق بالمتظاهرين. وشد بيل فرامل اللوري وانطلق نحو بني جنسه، وقام القس آرثر بالمصلين عبر الطريق، وعندما قبض عليه أقام الصلاة في السجن»[٢].

وارتأت لكينج فكرة إتاحة الفرصة للأطفال للمشاركة في النضال ضد التمييز العنصري، فدفع الآلاف منهم إلى مقدمة المظاهرات، في مواجهة رجال الشرطة وخراطيم المياه والكلاب المسعورة، و«كان الأطفال السود يركضون ساخرين خلف رجال الأمن مطالبينهم بأن يقبضوا عليهم، ومع أن هؤلاء الصبية كانوا على استعداد لأن يسجنوا مثل الكبار تماما، إلا أنهم كانوا يعلمون كذلك أن السجون اكتظت بالسود، بحيث لم يعد بها مكان لنزيل من النزلاء»[٣]. ولما تعاملت الشرطة بوحشية معهم ولم تراع حداثة أعمارهم، خلفت وراءها صورا تعج بالعار، واشمأزت الملايين وهي ترى صور الكلاب التي تنهش أجساد الصغار، فوقعت سلطات المدينة في أزمة شديدة، وباتت أكثر مرونة حيال التفاوض حول حقوق السود. والتقط كينج الخيط فأعلن أن بني جلدته لن يكفوا عن الاحتجاج، لكنهم على استعداد للتفاوض من موقع قوة، فلم تجد السلطات بدا من تشكيل لجنة للتفاوض مع زعماء الزنوج، وانتهت المفاوضات

(١) المرجع السابق، ص: ١٤.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٦.

(٣) نفسه، ص: ٣٠.

الشاقة بالموافقة على برنامج تدريجي لإلغاء العنصرية، إلى جانب الإفراج عن المتظاهرين المعتقلين.

ولما حاول بعض المتعصبين البيض إفشال هذا الاتفاق بإلقاء قنابل على زعماء الزنوج، انفتح باب واسع للعنف، فانفجر الشبان الزنوج في غضب شديد، وواجهوا الشرطة بقوة، وحطموا عشرات السيارات، وأشعلوا النار في بعض المتاجر، مما اضطر الرئيس جون كينيدي لإعلان حالة الطوارئ في صفوف القوات المسلحة. وهنا جاء دور كينج ليهدئ من سورة الغضب، فقام بجولة ناجحة على عدة مدن، ليقف على وجهة نظر الزنوج فيما يجري، ويطلب منهم ضبط النفس، والتركيز على النضال المدني.

ومهدت هذه الجولة لحركة احتجاج واسعة شارك فيها ربع مليون شخص، من بينهم ستون ألفا من البيض، واتجهت صوب النصب التذكاري للرئيس إبراهام لينكولن، الذي أعلن تحرير الزنوج في الولايات المتحدة عام ١٨٦٥، وهناك ألقى كينج خطبة مفعمة بالحماسة والحكمة والبلاغة قال فيها: «أحلم اليوم بأن أطفالي الأربعة سيعيشون يوما في شعب لا يكون فيه الحكم على الناس بألوان جلودهم، ولكن بما تنطوي عليه أعمالهم».

ويعتبر كينج نفسه أن ما جرى في صيف عام ١٩٦٣ كان ثورة لأنه تسبب في تغيير أمريكا، إذ ارتفعت درجة حرارة الحرية، فامتدت ألسنتها إلى ما يقرب من ألف مدينة، وعندما وصلت إلى الذروة أصابت المطاعم والفنادق والحدائق العامة، فعرف الأمريكيون كيف يمكن للسود أن يأكلوا ويسكنوا ويتنزهوا مع البيض في مكان واحد. وبدأت فرص العمل في مجالات جديدة تتفتح ببطء أمام الزنوج، ووجدت شركات كبرى في المدن نفسها في حاجة إلى ضمهم إلى العمل ولو من باب إثبات أنها ضد التمييز، ورغم أن كثيرا من الزنوج لم يؤمنوا بأن العروض المقدمة إليهم للتوظيف جدية، ومع أنها كانت مغرضة، ولتحقيق هدف سياسي معين، فإن الزنجي بدأ يشعر بسعادة غامرة وهو يرى التمييز العنصري ينسحب إلى الوراء، حتى ولو كان هذا الانسحاب بطيئا(١).

---

(١) نفسه، ص: ١٢٩.

وفي هذا العام أطلقت مجلة «تايم» على كينج لقب «رجل العام» فكان أول زنجي يمنح هذا اللقب، ثم حصل عام ١٩٦٤ على جائزة نوبل للسلام، فكان أصغر رجل في التاريخ يحصل عليها. ولم يهنأ كينج طويلا بجائزته وبما ينجز من تقدم على طريق حصول السود على حقوقهم إذ أطلق رجل متعصب يدعى جيمس إرل راي النار عليه في الرابع عشر من فبراير عام ١٩٦٨ فأرداه قتيلا، بينما كان يستعد لقيادة مسيرة زنجية تؤيد إضراب جامعي القمامة.

ثالثا: الممارسة السياسية بوصفها أداةَ تغيير سلمي لذوي التفكير المتشدد

يمكن القول، من دون موارية ولا التواء، إن التدين المحافظ والاستبداد السياسي صنوان، فهما يتجاذبان في أغلب الأحيان ويتعانقان، ويتبادلان المنافع، ويتقاسمان الوظائف، ويخلقان بينهما نمطا من «التغذية المرتدة»، ويحرص كل منهما على حياة الآخر، ويتساندان أو يتحالفان في وجه أي قوة دافعة تروم التغيير وتبتغي التجدد، لأنهما يريانها خطرا داهما على وجودهما ومصالحهما، ولا مناص أمامهما من كبتها ومحاصرتها، لتستقر في الهامش البارد.

وقد عرف تاريخ البشرية المديد صولات وجولات في التكاتف بين رجال دين محافظين ورجال حكم مستبدين، ولا نكاد نجد استثناء في هذا شرقا ولا غربا. وقد أدرك الأوربيون هذه المسألة مبكرا فزاوجوا بين المطالبة بالإصلاح الديني والإصلاح السياسي، بل جعلوا الأول مقدمة للثاني، بعد أن استقر في يقينهم أن السبب الأساسي في تخلفهم هو العناق الدائم بين السلطتين الزمنية الكنسية، والذي أنتج ظاهرة «الحق الإلهي للملوك».

ورغم اختلاف تجربة الكنيسة الغربية عن تجربة المؤسسات الدينية في العالم الإسلامي، ومع أن الإسلام لا يطلب في نصه وجود طبقة من رجال الدين، ويقيم علاقة مباشرة بين الإنسان وربه، فإن الممارسة انحرفت عن هذا التصور المستقيم أو النهج الصراطي، حيث حوّل الحكام الدين إلى أيديولوجيا وحفزوا فقهاء ومفسرين ومحدِّثين على إنتاج ما يسوِّغ مسلك السلطة، أيا كان. ولهذا لا يمكن تناول التدين

المحافظ في بلادنا بعيدا عن السياق السياسي الذي ينتجه، وينتفع منه، كما لا يمكن تفسير طبيعة النظام السياسي المصري من دون اختبار الآثار التي يتركها التدين المحافظ في الأفكار والممارسات السياسية.

وقد ارتبط مصطلح «المحافظية» بالتطور السياسي ـ الاجتماعي في الغرب، وخرج من رحم التجارب الحياتية والممارسة الإنسانية ليسكن بطون القواميس والمعاجم والموسوعات. وعني بالمحافظ في الثقافة الغربية عموما ذلك الشخص أو الاتجاه أو المؤسسة غير الليبرالية وغير الثورية[١].

وفي الفلسفة تعني المحافظة التصور غير الليبرالي للطبيعة الإنسانية، وفي الدين المسيحي تعني التمسك بالأصول والنزوع الملموس إلى التقليدية والطقوسية. وطيلة التاريخ الأوربي عادى المحافظون فلاسفة التنوير والنفعيين والماديين الداروينيين.

وهناك من ينظر إلى المحافظة بوصفها موقفا ينطوي على رغبة قوية في الاستقرار، وميل جارف إلى مقاومة التغيير، لتجنب ما يحمله من آثار مفاجئة. وإذا كان التغيير في لحظة ما أمرا لا مفر منه، يستجيب المحافظون جزئيا لمقتضياته عبر تلطيفه والتكيف مع التغيرات الطارئة بأقل درجة من الاضطراب. والمحافظون يجفلون من الثورات ويثمنون السلطة والنظام والقانون، ويطيعون القيادة لاسيما إن كانت جيدة من وجهة نظرهم.

وينقسم المحافظون حسب موقفهم من التغيير إلى ثلاث فئات، هي: «الرجعيون» و«المعتدلون» و«الراديكاليون». ويأتي على رأس الرجعيين فيلسوف الثورة المضادة في فرنسا دي ميستر (١٧٥٣ ـ ١٨٥١) الذي كان يتحمس لإعادة الملوك إلى عروشهم التي أزيحوا عنها، ويؤمن بأن الجلادين هم أفضل من يدافع عن الكنيسة والدولة. ولهذا وقف الرجعيون في وجه الأحزاب اليسارية والاتجاهات العلمانية ورموها بالهرطقة، وعدُّوها اتجاهات هدامة تقوض بنيان المجتمع. لكن أغلب المحافظين السياسيين في أوربا كانوا من المعتدلين، وقد تأثروا إلى حد بعيد بفلسفة إدموند بيرك (١٧٢٩ ـ

---

(١) انظر في هذا الشأن: The New Encyclopedia Britannica, 15th Edition, V 5, pp 62-69.

١٨٠٩) وانتشروا في جميع البلدان الناطقة بالإنجليزية والمعتنقة للبروتستانتية.. أما في البلاد الكاثوليكية فقد تأخر التفاعل الإيجابي للمحافظين مع الديمقراطية حتى اكتووا بنار الفاشية والشيوعية، وأدرك الفاتيكان أن التحالف مع الليبرالين بات أمرا لازما، بعد أن كان مستسلما لأفكار من قبيل تلك التي أطلقها القس جيري فولول، تلميذ بيرك، الذي أسس حركة عام ١٩٧٩ أطلق عليها «الأغلبية الأخلاقية» تحالفت مع الكاثوليك واليهود والمورمون.. وكان ينادي بـإطلاق البنادق اللاهوتية على الليبرالية والنزعة الإنسانية والعلمانية، ويطالب بالعودة إلى القيم التقليدية. وقد سميت هذه الحركة «الأصولية المسيحية»، بيد أن هذا المفهوم انسحب على أي حركة دينية ترفض تأويل النص الديني، وتعادي النظريات العلمية، لاسيما الداروينية التي تخالف قصة الخلق كما وردت بالتوراة، وتدعو إلى تأسيس المجتمع على العقيدة المسيحية حسبما تراها وتحددها تلك الأصولية[١].

وقد ساعد هذا الاتجاه الفكري ميل الكنيسة ذاتها إلى التشدد والتزمت والانغلاق، واستخدام ما تملكه من وسائل للسيطرة والتحكم أداة في يد السلطة السياسية. فمحكمة الكنيسة التي هي عبارة عن مؤسسة دينية تشريعية تتولى التحقيق في قضايا من قبيل الزواج والحلف الكذب وخروج القساوسة على النظام الكنسي المتبع تم توظيفها من قبل الحكام لقمع التيارات التي تؤمن بحرية التفكير والتعبير. ومع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية أصبحت هذه المسألة تعرف باسم «محاكم التفتيش». وفي كثير من الكنائس البروتستانتية والأورثوذكسية وفي بعض البلدان التي لم يتم فيها فصل الكنيسة عن الدولة تشكل هذه المحكمة جزءا من النظام التشريعي للدولة[٢].

أما النزعة المحافظة الراديكالية أو الجديدة فقد أخذت طريقها إلى الانتشار في

---

(١) د. مراد وهبة، «ملاك الحقيقة المطلقة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية، ١٩٩٩، ص: ٢٢٩، ٢٣٠.

(٢) مجموعة باحثين، «المعجم العلمي للمعتقدات الدينية»، ترجمة وتعريب: سعد الفيشاوي، مراجعة الدكتور: عبد الرحمن الشيخ، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٧، ص: ١٢٧.

ستينيات القرن العشرين، كرد فعل على تدخل الدولة وفرضها ضرائب باهظة وعلى الإدارة الكينزية للاقتصاد عموما. ولهذا كان أكثر من أثروا في هذا التوجه اثنان من علماء الاقتصاد هما فريدريك هايك ومايكل نوفاك. والأول كان يقول: «القرار الاقتصادي أعقد من أن يترك للحكومات»، والثاني كان يقول: «إن الاختيار والمبادرة الاقتصاديين ينبعثان مباشرة من تعاليم المسيحية»(١).

ويرى لكيرك رسل أن المحافظة تتسم بعدة خصائص هي(٢):

١ ـ القصد الإلهي يحكم المجتمع والضمير، ولذا تبقى المسائل السياسية في جوهرها هي قضايا دينية وأخلاقية، وتصبح العقلانية غير مهتمة بالحاجات الإنسانية.

٢ ـ الميل إلى العيش التقليدي، والاقتناع بأن المجتمع المتمدن بحاجة إلى تحكم وتدرج طبقي، والمساواة الحقيقية هي المساواة الأخلاقية، وتدمير التمايز الفطري بين البشر يفضي بالضرورة إلى بزوغ أمثال نابليون بونابرت.

٣ ـ الشهوة تحكم الإنسان أكثر مما يحكمه العقل، ولهذا فعلى الفرد أن يتمسك بالموروث حتى يحميه من السقوط في الفوضى.

٤ ـ إن التغيير والإصلاح غير متماثلين، والإبداع يقود إلى التدمير أكثر مما يقود إلى التعمير، ولذا فالأفضل هو التغيير البطيء، الذي يضمن للمجتمع أن يحافظ على ذاته، والأفضل منه هو تسليم الأمر إلى العناية الإلهية، التي ستتكفل بالتغيير.

ويمكن النظر إلى مصطلح «المحافظية» في ضوء ما جادت به نظرية أنساق المعتقدات Belief System والتي تقوم على تحليل مؤشرات ومعطيات مفهوم «الجمود» بوصفه ظاهرة جماعية في علاقتها بتفتح الذهن وانغلاقه، وكذلك مفهوم «التصلب» بوصفه تصرفا فرديا، وكلاهما يتفق في رفض التغيير، والميل إلى التسلط. ولكي نقول إن شخصا معينا جامد الذهن فلا بد أن نلفيه متمسكا أو ملتزما أو معتنقا أو مدافعا عن بعض

---

(١) فرانك بيلي، «معجم بلاكويل للعلوم السياسية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤، ص: ١٥٦ ـ ١٥٨.

(٢) د. مراد وهبة، مرجع سابق، ص: ٢٢٩.

الأنساق العامة، أو الفرعية، من المعتقدات، سواء كانت دينية أو سياسية أو علمية[١]. وهذا التمسك والالتزام ليس عيبا إن كان في غير تحجر وتعصب أعمى وتمركز حول الذات والهوية الضيقة ومجافاة الآخر الذي لا يناصبنا العداء.

ولم يقف مصطلح «**التدين المحافظ**» وحيدا في ميدان الأفكار والرؤى والسلوكيات والتصرفات النابعة من معرفة وإدراك وفهم البعض للأديان، بل أنتج على مدار التاريخ **مفاهيم كثيرة تعبر في مجملها عن فريق من المتدينين** يعتقدون أن ما يقبضون عليه هو «الدين الأصلي» ويؤمنون بحتمية انتصارهم في النهاية، وقد ينزلقون إلى ارتكاب عنف ضد السلطة والمجتمع. **ومن أبرز هذه المفاهيم**:

أ ـ السلفية: وهي ليست مذهبا معرفا به على غرار المذاهب الأربعة، وهي ليست جماعة قائمة مثل الإخوان المسلمين، بل هي مجموعة عامة من الأفكار ولها أتباعها في أرجاء العالم الإسلامي كافة، وتدعو إلى العودة إلى النص الأصلي، وتستلهم الفترة الأولى في تاريخ المسلمين. ومبدأ العودة إلى السلف الصالح عموما هو صنيعة المؤرخين والعلماء بغية إيجاد صورة مثالية عن زمن الخلافة الراشدة، تميز بينها وبين حقب زمنية تلتها وُصِمَت بالفساد والاستبداد[٢].

ب ـ الأصولية[٣]: تحمل مجموعة متنوعة من الاتجاهات الفكرية المعتدلة والمتشددة، وتعددا في الخطابات السياسية، التي توجه نقدا لاذعا للفلسفات والأيديولوجيات والعلم، وتؤمن بحقيقة موضوعية ومطلقة، لكنها تزعم أن الفرد غير قادر على فهم تلك الحقيقة، وأن العقل الإنساني قاصر عن اكتسابها. وترفع الأصولية شعارات من قبيل «الحاكمية لله» و«جاهلية المجتمع».

---

(١) د. معتز سيد عبد الله، «الاتجاهات التعصبية» (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٣٧) مايو ١٩٨٩، ص: ٨١ ـ ٨٤، وص: ١١٩ ـ ١٢١.
وللنظر في نتائج دراسة ميدانية حديثة حول هذه القضية انظر: د. عماد الدين محمد السكري، «عوامل الشخصية الخمس الكبرى وعلاقتها بأساليب التفكير لدى عينة من طلاب الجامعة»، كلية التربية، جامعة المنوفية.

(٢) د. أحمد الموصلي، «موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الثانية ٢٠٠٥، ص: ٣١٦، ٣١٧.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٦٠، ١٦١.

ج ـ **التقليدية**[1]: ويحاول أتباعها أن يقلدوا تصورات وتصرفات الرعيل الإسلامي الأول، أو من أطلق عليه بعضهم «الجيل الفريد». ورغم أن هؤلاء لا ينكرون أن هناك فترات متقطعة جيدة في التاريخ الإسلامي المديد فإنهم ينظرون إلى تاريخ ما بعد الخلافة الراشدة بوصفه فشلا متواصلا في تحقيق النموذج الإسلامي في الإدارة والحكم.

ولو وقف التقليديون عند حد الرغبة في استعادة لحظة التوهج الأولى للإسلام، واستلهام نهج صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم، ما كانت هناك مشكلة في مسلكهم، لكنهم يتجمدون عند المذاهب الفقهية القديمة، ويبتعدون في كثير من الأحيان عن جوهر الروح القرآنية، ويتعايشون، بل ويباركون أحيانا، أداء السلطة السياسية مهما كان حجم فسادها واستبدادها.

د ـ **التطرف الديني**[2]: وهو اتجاه ديني لا يُختزل في حركة شعبية أو منظمة واحدة، وإنما يتوزع على جماعات وتنظيمات وحركات وخلايا متفاوتة الأحجام عددا والقدرات عدة. والتطرف نتاج التمسك بأيديولوجيا متشددة وثورية تنطوي على أفكار وإجراءات تقود إلى العنف، وتجعل المتطرف متجهما حيال مجتمعه، راغبا في الانعزل والانفصال الشعوري عنه، وقد يرفض بعض المتطرفين الممارسة السياسية والتغيير عبر المؤسسات العلنية المدنية السلمية، ويسعون جاهدين إلى قلب الأوضاع الراهنة رأسا على عقب حتى يسقط المجتمع في حجورهم وجحورهم.

ومع توحش العولمة ورغبتها الجارفة في اجتياح الخصوصيات وقتل الثقافات الفرعية وإذابة الهويات، ونقل الادعاء الذي يقول بأن العالم بات «قرية صغيرة» إلى حيز أبعد من حيز الاتصالات والمواصلات، عاد الناس أكثر وأعمق إلى انتماءاتهم الأولية، وصار الدين جدار حماية في وجه قيم العولمة وإجراءاتها، ولذا اعترف فلاسفة ومفكرون وعلماء اجتماع بأن القرن الحادي والعشرين هو قرن «العودة إلى الأديان» بعد أن اعتقد أتباع العلمانية الشاملة والماركسيون أن الدين قد أدى دوره في تاريخ الإنسانية وأن عليه أن يسلم الراية إلى العلم ثم يتوارى ليوضع في المتحف إلى جانب الفأس البرونزية.

---

(١) نفسه، ص: ١٨٩، ١٩٠.

(٢) نفسه، ص: ١٨٧، ١٨٨.

لكن العولمة إن كانت قد ترافقت مع عودة «المقدَّس» أو عودة التدين، فإنها وضعت الأديان أمام تحديات كبيرة وامتحانات عسيرة.. فسقوط الشيوعية أعاد الدين إلى بلدان أوربا الشرقية، لكنه اختلط في أذهان الناس بالتصورات القومية الضيقة، وعلى حساب الروح المتسامحة للدين، ودعوته إلى الإخاء والمحبة والسلام. وأخذت هذه العودة في بلدان أخرى شكل «الصحوة» لكنها تأثرت بثورة الاتصالات والنزعة الرأسمالية المتوحشة للعولمة، فأصبحت الأديان لدى قطاعات عريضة أشبه ما تكون بمخزن تجاري كبير، يدخله المرء، ويلتقط منه السلع التي تناسبه، ويبدلها كيفما شاء.

وفي هذا السياق **سيطرت ثلاثة اتجاهات أساسية: أولها** تنامي «التدين الرخو» الذي لا ينضوي تحت لواء مؤسسات دينية رسمية، بما لها من أفكار وطقوس ونظم. **وثانيها** ازدياد «التدين الحرفي» الذي يضيق بالتنوع والحوار، ويتوهم أتباعه أنهم يمتلكون الحقيقة المطلقة والقاطعة. **وثالثها** ظهور ما يمكن تسميته «حركات دينية كارزمية جديدة» تتوالد وتتكاثر باستمرار، مستغلة ثورة الاتصالات ومتوسلة بالفضائيات والشبكة العنكبوتية (الإنترنت) ومنتجة فوضى من الفتاوى والاجتهادات والتفاسير[1].

إن التطورات التقنية كانت لها تأثير في الأديان، سواء من زاوية إحداث تغيرات في المظاهر التنظيمية لها من خلال خلق قنوات جديدة للاتصال، أو فتح نوافذ وفرص لفاعلين جدد لا ينتمون للمؤسسات الدينية المتعارف عليها، علاوة على منح جماعات دينية فرصا متعاظمة لتطوير طقوس دينية على الشبكة العنكبوتية[2]. ويتعاظم هذا التأثير مع ازدياد عدد المتعاملين مع الإنترنت عبر العالم باضطراد.

لكن جزءا كبيرا من هذا التأثير يقع في مسار «التدين المحافظ» الذي تمكن من الاستيلاء على قسط وفير من الحيز الديني على الإنترنت، عبر مواقع سلفية معروفة،

(١) الشيخ حسين أحمد شحادة، «اجتماعيات الدين والتدين: دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية»، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي) سلسلة «الدراسات الحضارية» الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص: ١٢٤ ـ ١٢٦.

(٢) حسام تمام، «مسار حركة الأديان في العالم، تأثيرات الإنترنت على الدين والحركات الدينية الجديدة»، حوار مع عالم الاجتماع السويسري جان فرانسوا ماير، مجلة «التسامح» العدد رقم (٢٦) ربيع ٢٠٠٩، ص: ٤٨٤.

وشيوخ متواصلين مع الجمهور لإنتاج الفتوى والرأي، ودخول في معارك متواصلة ليس ضد «العلمانيين» بل أيضا في وجه المجددين في الفقه والفكر الإسلامي.

ولهذا يمكن القول إن العولمة التي قد رافقها تعزز دور الأديان في الحياة الإنسانية، قد فتحت نافذة وسيعة لمنتجي الخطاب الديني المحافظ للوصول إلى قطاعات بشرية جديدة.

ومنذ منتصف القرن الثامن عشر ولقرن بعد ذلك قامت دعوات تجديدية إصلاحية في أطراف الدولة العثمانية، اتفقت على نبذ التقليد والمناداة بفتح باب الاجتهاد. لكن هذه الموجة تفادت منطقة القلب التي تقع في مجال الهيمنة المركزية للعثمانيين، وهي المنطقة الممتدة من تركيا إلى الشام إلى مصر، التي بقيت عصية على التغيير والتجديد، نظرا السطوة واستقرار المؤسسات التقليدية المحافظة، ووجودها في دائرة الضوء الساطع لأجهزة الدولة، واتصالها جميعا بهيئات الحكم والسلطان[1].

وعلى الرغم من الجهود المتواصلة للتجديد الفقهي والإصلاح الفكري في الأزهر الشريف فإنها لم تتمكن من خلق «قوة دفع» قادرة على شق نهر وسيع وسط صخور الجمود التي تراكمت على مدار قرون.. فهذه الجهود كانت متقطعة وضعيفة وأصحابها كانوا يلاقون عنتا وعناء شديدين، ولم يكن لهم ظهر قوي يحميهم، لأن السلطة مالت إلى العلماء المحافظين، الذين أنتجوا خطابا دينيا يبرر لأهل الحكم مسلكهم، ويساعدهم في كسب الشرعية، ويجلب لهم طاعة الناس. ولهذا تم قمع المجددين، تشويها وتنكيلا وطردا وتجاهلا، بينما استغلظ الفقه المحافظ، وسيطر على أذهان الدارسين، الذين نشروه على العوام، وجعلوه زادهم اليومي، والإطار الأوحد الذي يستندون إليه في تفكيرهم وتدبيرهم.

وفي اللحظة الراهنة باتت خريطة التدين الإسلامي المحافظ في مصر تتوزع على مؤسسات وتنظيمات وحركات وتوجهات كثيرة.. فداخل الأزهر ووزارة الأوقاف

---

(١) طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية ٢٠٠٥، ص: ٦.

هناك أفكار وآراء فقهية وتفاسير ورجال تقليديون.. وأمثال هذه الأفكار وهؤلاء الرجال موجودون في المؤسسات الدعوية السلفية مثل «الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة» و«جمعية أنصار السنة المحمدية»، وتمتد إلى «جماعة التبليغ والدعوة» التي انطلقت من الهند لتجد في مصر أرضا خصبة لها. وكل هذه المؤسسات تشيع تصوراتها في المجتمع بحرية كاملة، لأن قولها وفعلها يقتصر على «الدعوة» ولا يمتد إلى السياسة.

وحتى الجماعات ذات المشروع السياسي لم تبتعد كثيرا عن التصورات التقليدية المحافظة. فالإخوان المسلمون يخلصون حتى هذه اللحظة لبيانهم المؤسس الذي يجعل «السلفية» جزءا أصيلا في تكوينها الأيديولوجي. والجماعة الإسلامية وتنظيم الجهاد إن كانا تنظيمين «ثوريين» من حيث الحركة فإن أفكارهما محافظة في جوهرها. وحتى المراجعات التي أجرتها الجماعة ابتداء من عام ١٩٩٧، واستوت على سوقها مع مطلع الألفية الثالثة، لم تفارق التفكير المحافظ، وكل ما فعلته الجماعة هو أنها عدلت توجهها بأسانيد من المعين نفسه، والذي يعتمد على تأويلات لآيات وأحاديث نبوية وآراء فقهية وتخريجات لغوية نابتة في أرض حبلى بأنساق فقهية وفكرية قديمة، تم إنتاجها، في الغالب الأعم، لزمن غير زماننا، ولم يقصد من أقاموا بنيانها أبدا أن يجعلوها تنطبق على الزمان كله، فهذا مستحيل، وهم كانوا يدركون هذا تماما، وكان كثيرون منهم في صيرورة دائمة، ونقد للذات لا يتوقف، واستجابة لا تنقطع لمقتضيات الواقع الذي يتجدد باستمرار.

ودخول الجماعات السياسية المتطرفة ذات الإسناد الإسلامي في خصام ومواجهة مسلحة ضد السلطة الحاكمة لا يعني تخلي هذه الجماعات عن توظيف الدين في خدمة الاستبداد.. فمشروعها السياسي ومطالبها وشعاراتها لا تروم التحرر الفكري والسياسي ولا قيام العدالة الاجتماعية ولا الانتصار لأشواق الناس إلى الحرية والعدالة والكفاية، بقدر ما تسعى إلى إزاحة نظام حكم مستبد شبه علماني واستبدال به نظام حكم مستبد على أساس ديني.

ولم يشذ «الدعاة الجدد» عن هذه القاعدة، فهم استحدثوا طرقا جديدة في عرض

آرائهم، تعتمد على الخطاب التمثيلي البسيط المتماهي مع تفاصيل الحياة والملبي لحاجات الفئات والشرائح الاجتماعية المقتدرة اقتصاديا، من دون أن يكون مضمون خطابهم جديدا فيما ينطوي عليه من أفكار وقيم وإجراءات.

وحتى الطرق الصوفية، إن كان بعضها قد حول التدين إلى فلكلور، فإنها لا تنتمي في غالب أفكارها وتوجهاتها إلى التصوف الفلسفي ذي النزعة التحررية، بل تدير خطابا يشبه في بعض جوانبه ذلك الذي تتبناه الجماعات الدعوية السلفية. ومن يحلل مضمون مجلة «التصوف الإسلامي» الناطقة باسم المشيخة العامة للطرق الصوفية في مصر سيصل إلى هذه النتيجة بسهولة ويسر.

وقد توسع أصحاب التدين المحافظ في «الثابت» و«الراجح» و«المعلوم من الدين بالضرورة» وقدسوا بعض المنتج البشري و«علم الرجال» وقدموا «الرواية» على «الدراية»، وبنوا جدارا سميكا من هذه التصورات والمنظومات الفقهية، وظنوا أن هذا هو «صحيح الدين». ومع ظهور وسائل الاتصال والإعلام الحديثة راجت هذه التوجهات، وظهر للتدين المحافظ وجه جديد في وسائله قديم في بنيته الفقهية، يتمثل في قنوات فضائية تعتلي منابرها مجموعة من منتجي الفتوى والرأي والتفسير، الذين يرددون أقوالا من بطن الكتب الصفراء، ويأخذون الناس وراءهم في تعزيز المظهر الديني على الجوهر، والطقوس على الأخلاق.

ويبذل أتباع التدين المحافظ جهدا واضحا في تدعيم أركان السلطة في مصر، على فسادها واستبدادها، ويتعايشون مع هذا الوضع راضين مرضيين، تحت دعاوى «طاعة ولي الأمر»، ولذا كلما تحدث الناس أمامهم عن مقاومة السلطان الجائر، احتجوا هم بالآية الكريمة التي تقول: ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ (النساء: ٥٩) مع أن بعض المفسرين جعلوا العلماء من أولياء الأمر، ولم يقصروا هذه المزية على الحكام، ومع أن الآية تقول: ﴿وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ أي من اختياركم، وليس «أولي الأمر عليكم» أي يحكموكم بالقهر والقسر والتغلب.

ومن يمعن النظر في المشهد السياسي الراهن سيلاحظ أن «المفاهيم الأصولية التي حرص رجال العلم على ضبط دلالاتها لا تزال إلى اليوم، وعبر وسائل التواصل الحديثة،

ضحية التأويل والتوظيف المكثف لكثير من النصوص والمفاهيم والإصطلاحات الإسلامية التي يشحنها رجال السلطة أو بعض فقهاء العصر بدلالات سياسية خاصة تحقق مصالحهم، وتمكنهم من التلاعب بمشاعر وعقول الجمهور، وذلك من قبيل مفاهيم «الطاعة» و«البيعة» و«الإجماع» و«البدعة» و«ولي الأمر» و«المذهب»... إلخ[1]. وهذا امتداد تاريخي لتوظيف السلاطين نوعا معينا من الفقه المحافظ في خدمة عروشهم.

وحتى حين تحدَّث فقهاء محافظون عن ترشيد السلطة، فإنهم جعلوا مسائل العدل والرشد والاستقامة وتحقيق مصالح الأمة وفق ضمير الحاكم وفي يده، ولم يبذلوا جهدا كبيرا في وضع قواعد محددة المعالم توجب على السلطان الالتزام بها حتى يكون حكمه شرعيا ومشروعا، أو حتى تفرض عليه الالتزام بالنص الإسلامي وروح هذا الدين ومقاصد الشرع. ولذا نجد أن «الكتابات السياسية القليلة التي تم إنتاجها على هذا الدرب اهتمت بالنصائح التي تقدم للحاكم ليكون أخلاقيا، واشترطت عليه أن يكون عادلا مستقيما عفا، وأن يراعي ضميره، وأن يتقي الله في عمله.. أي أنها عنيت بأخلاقيات الحاكم، متى صلح صلحت الرعية، ومتى فسد فسدت»[2]. ومن يراجع بدقة أدبيات المؤسسات الدينية المصرية المحافظة سيجد هذا الداء التاريخي مستمرا.

وهناك عوامل عديدة تقف وراء تنامي «التدين المحافظ» في مصر، منها عاملان أصيلان، أولهما: تشجيع الأنظمة السياسية المتعاقبة لهذا المسار نظرا لأنه يخدم مصالح أهل الحكم، ويضفي على وجودهم شرعية، وينتج لهم خطابا يستعملونه في مواجهة خطابات الجماعات الدينية المسيسة التي تسعى للوصول إلى السلطة. **أما الثاني فهو:** وجود بيئة اجتماعية مواتية. فالتدين طابع أصيل عند المصريين منذ الفراعنة وحتى اللحظة الراهنة، والدين يشكل المرجع الأساسي للقيم والتوجهات العامة والخاصة للناس على ضفاف النيل، ولذا لا نجافي الحقيقة إن قلنا: «**إن كانت مصر الجغرافية هبة**

(١) د. عبد المجيد الصغير، «المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مكتبة الأسرة) سلسلة الفكر، ٢٠١٠، ص: ٥٨٥.

(٢) د. إمام عبد الفتاح إمام، «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٨٣) مارس ١٩٩٤، ص: ٢٢٩.

النيل، فمصر التاريخية هبة النيل والدين معا». ومع ضعف تيار التجديد طيلة التاريخ المصري، قام منتجو الخطاب الديني المحافظ بتلبية احتياجات المصريين المتصاعدة إلى الدين.

وهناك عوامل طارئة أو جديدة، منها الظروف الاقتصادية الصعبة التي تجعل الناس أقرب إلى التشدد منه إلى التيسر، والتطرف منه إلى الاعتدال، وكذلك تأثير الموجات السلفية في دول الخليج على مصر، نظرا لانتقال عشرات الملايين من المصريين على مدار أربعين عاما، ذهابا وإيابا، بحثا عن الرزق في بلاد النفط. ومنها أيضا استمرار الأمية الأبجدية والثقافية، وضعف التيار التجديدي عموما واقتصار تأثيره على النخبة ووهن صلته بالعوام.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: هل التدين المحافظ شر محض؟ وقبل الإجابة عن هذا التساؤل الجوهري **علينا أن نمعن النظر في ثلاثة أمور متصلة**، يمكن ذكرها على النحو التالي:

١ ـ **إن تمسك التفكير المحافظ بالأصالة لا يعني بالضرورة العيش في الماضي**، و«إذا كانت شروط الحياة في عصرنا تخالف شروط الحياة في الماضي فليس معنى هذا أن يحدث طلاق أو قطيعة بين الحياتين، وظروف عصرنا هي نتاج تفاعل الثقافات على مدى الأجيال، وليست حمم براكين تفجرت بغتة، والخصائص الموروثة لا تبقى كما هي، بل تنصهر مع المكتسبات، في أوضاع جديدة، وهذه بدورها تتغير بالاكتساب وتصبح عناصر مخصبة ومنصهرة في ظروف أخرى.. ولهذا فإن مقابلة معاصرة بأصالة مرفوضة، ولم يرو التاريخ أن أمة بلا أصالة استطاعت أن تتعصر»[(١)].

٢ ـ **يمكن أن يكون التغير شيئا غير جيد في بعض الأحوال، ويمكن أن يكون التطور معوقا لمسيرة البشر**، لأننا «حين نتحرك من نظام إلى نظام، نفقد بالتدرج الضوابط الحاكمة للنظام القديم، ولا نكتسب الضوابط الحاكمة للنظام الجديد إلا بالتدرج أيضا. والنظم

(١) د. محمد عزيز الحبابي، «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، (القاهرة: دار المعارف) ١٩٩٠، ص: ١٣٥ ـ ١٤٠.

السياسية والاجتماعية كالأجرام السماوية، لكل منها نطاق جاذبية، وتقوى الجاذبية مع القرب من الجرم، وتخف وتزول مع البعد عنه، ومرحلة الانتقال، تعني التخفف التدريجي من نطاق نظام، والدخول التدريجي في نطاق الجاذبية الأخرى، أو الحاكمية الجديدة، أو الأطر المرجعية التي تستهدي بها الجماعة، وتضبط حركتها ونشاطها، ومثلها وقيمها، وأنماط العلاقات بين أفراد الجماعة ومجموعاتهم»[1]. وبناء على هذا التصور، أو تلك المعادلة، أو السُّنة التاريخية، أمعن طارق البشري النظر في التطور الاجتماعي والسياسي في مصر على مدار قرن ونصف القرن، فوجد أن فترات الانتقال تطغى على فترات الاستقرار، وأن مراحل الانتقال في اتصال رغم التنوع والتعارض في الأهداف والتوجهات، بما أدى إليه من تداخل وتناقض بين الأصول الشرعية الحاكمة، والأطر المرجعية الضابطة، وأن التصورات الخاصة ببناء المؤسسات والهيئات والنظم تنفصل عن المنظور التاريخي، والتوظيف السياسي والاجتماعي لها، وأن القديم ينهدم ويتم استئصاله واجتثاث منابته، وتقوم على أنقاضه ومن خارجه أنماط جديدة من النظم والمؤسسات، وأن التراكم مفتقد سواء على مستوى التفكير أو التدبير[2].

٣ـ التعايش بين القديم والحديث هو السمة الغالبة في التاريخ الاجتماعي. وقد أظهرت الأبحاث الأنثروبولوجية أن التقليدي لا يتعارض تماما مع الحداثي في المجتمعات غير المتقدمة، بل يتجاور الاثنان في كثير من الأحيان. ولعل هذا ما دفع بوريس كاجارليتسكي إلى أن يصدِّر كتابه عن التحديث بعبارة أثيرة مفادها: «القديم يموت والجديد يولد، لكن ليس باستطاعة القديم أن يموت تماما»[3]. وهناك دراسات علمية برهنت على صحة هذه الرؤية، منها تلك التي تم تطبيقها على مجتمع الطلبة في المملكة العربية السعودية، وأظهرت أن التحديث الذي شهده المجتمع السعودي لم يظهر تأثيره في قيم وأنماط سلوك وتوجهات هؤلاء الطلاب، نظرا لسيطرة التعليم الديني وتنامي

(١) طارق البشْري، «ماهية المعاصرة»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثالثة ٢٠٠٧، ص: ٧٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٧٩.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول هذه المسألة، انظر:

Boris Kagarlitsky, The Mirage of Modernization. Translated by: Renfrey Clarke, New York: Monthly Review Press, 1996.

نفوذ تيار يرفض أي أفكار تأتي من الغير، علاوة على القيم التقليدية التي ترسخها القبائل في عقول أبنائها وأنفسهم[١].

إن هذه الأفكار الثلاثة، النابعة من تجارب حياتية عميقة، تبين أن «التدين المحافظ» يمكن أن يتحول إلى طاقة إيجابية إن اقتصر على دعوة الناس إلى الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي ودعا إلى «التطهر المتواصل» لأتباع الدين، من دون أن يصادر على حق الاجتهاد وضرورة التجديد، أو يدعي أن المسار الذي يسلكه هو كل الدين، وأن ما عداه باطل. ويمكن للتدين المحافظ أن يغذي التصورات الرامية إلى بناء جدار يقف في وجه أي عوامل ساعية إلى هدم الأديان أو الجور على الخصوصيات الثقافية للشعوب، لاسيما أن أغلب المتدينين المحافظين يحملون بين جوانحهم قدرا عظيما من الإخلاص لمعتقداتهم وأفكارهم ويمتلكون استعدادا للتضحية في سبيلها.

لكن للأسف فإن أتباع التدين المحافظ لا يدركون هذه المعادلة جيدا، وبدلا من أن يتحولوا إلى عامل قوة، يصيرون عامل ضعف وتهالك، وهذا موقف جد خطير، ولا خروج منه إلا إذا أدرك هؤلاء أن الإخلاص وحده لا يكفي، وأنه في حاجة ماسة إلى الصواب، الذي لا يملكه من يتشددون في الدين، ولا يستلهمون الحكمة من أي سبيل.

لكن كيف يمكن أن يتعلم هؤلاء الصواب؟ والإجابة في نظري هي بالتحاور والانخراط مع الآخرين والاندماج في الجماعة الوطنية، وممارسة السياسة مع أبوابها الطبيعية.

إن الدين لم ينعزل أبدا في مصر عن السياسة، منذ الفراعنة وحتى ثورة ٢٥ يناير. لكن تداخل أشكال التدين ومقولات منتجي الخطاب الديني مع الممارسات السياسية اختلف من زمن إلى آخر، بادئا بتأليه الحاكم في مصر القديمة، ثم تبجيله في العهد

---

(١) انظر في هذا الشأن:

Suleiman Abdullah Al-Akeel, The Impact of Modernization on Saudi Society: A Case Study of Saudi Students' Attitudes, Mississippi State University, Mississippi, U.S.A, 1992, pp; 106 – 108.

القبطي، لتنتهي رحلة توقيره وطاعته في العهد الإسلامي بتكفيره على أيدي بعض الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي.

والجماعات التراثية الجديدة ولدت من رحم السياسة، ولا جدال في هذا. فمشروع حسن البنا كان ردا على انهيار الخلافة العثمانية، والجمعيات الإسلامية التي نشطت مع مطلع القرن العشرين كانت محاولة لتطويق وحصار الإرساليات والثقافة الغربية في مصر. ومنذ ذلك التاريخ وهذه الجماعات تتعاطى السياسة بدرجات متفاوتة، لكن إيمانها بأن الوصول إلى السلطة هو الخطوة الأكبر والأهم نحو تحقيق أهداف هذه الجماعات لم يتفاوت من لحظة إلى أخرى، اتكاء على القاعدة الفقهية ذائعة الصيت التي تقول: «ما لا يزع بالقرآن، يزع بالسلطان».

وقد دفع التيار الإسلامي المحافظ في مصر ثمنا باهظا طيلة حكم الرئيس المخلوع حسني مبارك، الذي وصلت علاقته بأتباع هذا التيار إلى ما يشبه العقدة النفسية. فعلى الرغم من أن الإخوان لم يكلوا أو يملوا من طرق باب السلطة أيام مبارك بين فينة وأخرى فإنه لم يفتح لهم سوى مرة واحدة عابرة حين عقد معهم صفقة انتخابية عام ٢٠٠٥ ليبعث رسالة واضحة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، التي كانت تضغط عليه من أجل الإصلاح، بأن البديل لنظامه هي جماعة الإخوان، وبالتالي لا تجد واشنطن بدا من استمرار وضع يدها في يد مبارك وأعوانه، كحليف إستراتيجي، نزولا على «فزاعة الإخوان» التي أحسن مبارك استعمالها لإطالة أمد حكمه.

في المقابل تم تطبيع العلاقة بين النظام و«الجماعة الإسلامية» بعد مراجعة مواقفها ونبذ العنف، وعلى التوازي تم التخفف من أعباء تنظيم الجهاد إثر انخراطه في «القاعدة» ابتداء من عام ١٩٩٧. ووظف مبارك في الوقت نفسه فريقا من التيار السلفي لخدمة سياسات النظام البائد وتبريرها وتعزيز شرعيته بمنحه خطابا دينيا يساعده على مواجهة الخطاب المناهض له الذي قدمه الإخوان. لكن قطاعا من السلفيين رفض الانضواء تحت عباءة النظام، وقاوم عمليات التجنيد التي مارسها «أمن الدولة» ونجح في اصطياد البعض ليعملوا لصالح السلطة.

وقبل انطلاق الموجة الأولى للثورة، والتي انتهت بإجبار مبارك على ترك السلطة،

أعلنت جماعة الإخوان المسلمين أنها لن تشارك في المظاهرات التي دعت إليها قوى سياسية في ٢٥ يناير، الذي يوافق عيد الشرطة.. ثم تراجعت الجماعة قليلا عن موقفها بالقول إنها لن تمنع أي فرد إخواني من المشاركة بصفته الشخصية وليس ممثلا عن الجماعة. لكن بعض شباب الإخوان لم يمتثل للمنع أو التحايل ونزل إلى الشارع في اليوم الأول. على التوازي كانت مختلف التيارات السلفية تحرم التظاهر بدعوى أنه خروج على ولي الأمر. وكانت الكنيسة أيضا قد اتخذت قرارها، كالمعتاد، في صالح النظام الحاكم، وضد المتظاهرين.

وما أن انطلقت الثورة، ودهس الشعب المصري يوم ٢٨ يناير قوات الأمن المفرطة في القوة والغطرسة، حتى سارع أتباع التيار المحافظ تدريجيا إلى المشاركة، وأدَّى الإخوان دورا بارزا في تنظيم ميدان التحرير، وساهموا بطريقة مستلفتة في الدفاع عنه يوم اعتداء البلطجية في الحادثة التي عرفت بـ«موقعة الجمل». وما أن انتهت الموجة الأولى للثورة حتى سارع هؤلاء إلى اقتناص اللحظة بالدخول في منافسة شرسة مع «التيار الإصلاحي» الذي أطلق الثورة لتعزيز المراكز والمواقع السياسية في المرحلة المقبلة، من دون انتظار أن تكتمل الثورة أو تنضج. وبلغ هذا التنافس ذروته مع الاستفتاء على التعديلات الدستورية في ١٩ مارس.

وحتى نقف على كيفية تعلم التيار الديني المحافظ من أعلى أشكال الممارسة السياسية الممثلة في الثورة يجب أن نعرف شكل ومحتوى الحضور الديني بميدان التحرير.

فقبل ساعات من انطلاق الثورة كانت الحالة الدينية في بلدنا العظيم تَعرض على سطح الأحداث أسوأ ما فيها، حيث ضيق الأفق، وحرج الصدور، وانغلاق الأذهان، واحتقان النفوس.. فالغضب الشديد كان سائدا بعيد حادث تفجير كنيسة القديسَيْن بمدينة الإسكندرية، الذي استُشهد فيه ستة وعشرون مصريا، والإعلام الرسمي كان يسوق الرأي العام في اتجاه يقول إن مصر دخلت ضمن «حزام القاعدة»، بعد اتهام ما يسمى «جيش الإسلام» في غزة بأنه وراء الحادث. على التوازي كان الإخوان المسلمون يكظمون غيظهم، ويكبحون جماح أنفسهم، حتى لا ينفجروا في وجه النظام منزلقين إلى عنف مادي فارقوه منذ عقود. والتيار السلفي الدعوي كان يشحن المجال العام بحديث عن تدلل الكنيسة على الدولة المصرية، والمسلمون جميعا كانوا يحاولون تناسي

إساءة أحد الأساقفة إلى الإسلام، بينما كان المسيحيون مستاءين من اتهامات تدعي أن الكنائس تحولت إلى مخازن أسلحة.

وقد كان عقلاء المصريين يستدعون في لحظات الحزن من «الاحتقان الطائفي» تجربة ثورة ١٩١٩، التي تعانق فيها الهلال والصليب.. ويشعر كثيرون منهم بأنها تبدو في وقتنا هذا «صرحا من خيال فهوى». لكن كل شيء استعاد عافيته في زمن يسير، وفترة مدهشة من تاريخ مصر، عاد فيها الهلال والصليب إلى التعانق، وأقيمت «صلاة الجمعة» في مكان أقيم فيه «قداس الأحد»، وتجاور الإخوان والسلفيون والمسلمون العاديون والمسيحيون بمختلف توجهاتهم السياسية وميولهم النفسية.. ثم انصهر الجميع في تجربة مصرية عظيمة تمثلت في ثورة ٢٥ يناير، وتحت ظلال وطنية واحدة، وراية متوحدة ترفع شعارا يقول من دون مواربة: «الشعب يريد إسقاط النظام».

وظني أن هذه التجربة علَّمت أتباع المسارات الدينية، الدعوي منها والسياسي، درسا بليغا، من الصعب أن تأتي عليه الأيام بسهولة.. **فالإخوان المسلمون كان أداؤهم قبل ثورة يناير لا يخلو من غرور، حين يقارنون بين وضعهم بكونهم جماعة ضاربة بجذورها في التربة المصرية ولديها قدرات مادية وتنظيمية وأيديولوجية كبيرة وظاهرة، وبين أحزاب سياسية ضعيفة ومتهالكة ومتهافتة على السلطة وقانعة بالفتات المتاح الذي تقدمه لها. لكن الإخوان اكتشفوا في أتون الثورة أنهم قطرة في بئر، أو قلة في كثرة. وأن القوة الكبيرة التي بوسعها أن تحقق الدفع الهادر نحو التغيير هي قوة الجماهير العريضة حين تتلاحم. وفي الوقت ذاته عرف الجمهور المصري العام أن الإخوان بوسعهم أن يندمجوا تحت راية مشروع وطني سريعا، فقد تماثلوا مع الناس في كل الميادين المصرية، التي شهدت الاحتجاجات، ولم يتمايزوا عن أحد، وأدَّوا دورا ملموسا في نقل الثورة من الـ«فيس بوك» إلى «الناس بوك» بأسرع مما تصور نظام مبارك، ودافعوا باستماتة عن ميدان التحرير في وجه «البلطجية» والأمن السري، وساهموا بقوة في تنظيم حركة الدخول إليه والخروج منه. في الوقت نفسه ساهمت مشاركة المسيحيين في إضفاء طابع وطني على ثورتنا العظيمة، ودحضت الدعاية التي أطلقها النظام وادعت أن الإخوان المسلمين يقفون وراء الثورة، ويسعون من خلالها إلى القفز على السلطة.**

ورغم مشاركة جماعات شتى من «السلفيين» إلى جانب الإخوان في الثورة المصرية،

فقد غاب رفع الشعارات وطرح الرموز الدينية، وطغت الروح والتعبيرات الوطنية.. ووجدنا شبابا ملتحين جلابيبهم قصيرة يصدحون بالغناء الوطني مع غيرهم من الشباب المصري، ووجدنا فتيات سافرات يشبكن أيديهن مع متنقبات ومحجبات. وكان كلما أخطأ أحد المنتمين إلى التيار الإسلامي وهتف هتافا دينيا وجد من يزجره بلطف، أو تم تجنيبه دون استجابة له، بينما يصرخ آخر بهتاف وطني عام، يعبر عن مطالب الثورة، فيتعالى خلفه هتاف هادر لا يُسمع سواه.

في الوقت نفسه أدرك المسيحيون أن نيل الحقوق لا يتم بالطاعة العمياء لرجال الكنيسة المتحالفين مع السلطة، ولا بالتظاهر داخل أسوار الكاتدرائية، إنما بالانخراط وسط التيار المصري العريض المطالب بالتغيير. وقبل ذلك كان جل المسيحيين المصريين لا يدركون هذا الأمر، ولا يلتفتون طويلا إلى النداءات التي تطالبهم بحل مشكلاتهم على أرضية وطنية، أما بعد الثورة فقد تغير الأمر إلى حد كبير، لاسيما بعد أن أدرك الإخوان المسلمون وغيرهم من الجماعات الدينية أهمية مشاركة المسيحيين في تفنيد الادعاءات، التي أطلقها النظام ليخيف الغرب من الثورة، وسوّق فيها لكذبة تقول إن الإخوان هم من يقفون وراء اندلاعها، وأدرك المسيحيون أن المسلمين غير مسؤولين عن أي أذى لحق بكنائسهم من قبل.. فرغم تغيب الأمن تماما عن الشارع بعد ثلاثة أيام من اندلاع الثورة لم يلق أحد حجرا واحدا على كنيسة، بل وقف المسلمون والمسيحيون معا يدافعون عن منازلهم في ظلمة الليل ضمن اللجان الشعبية، التي شكلها المواطنون ليعوضوا هروب الشرطة واختفاءها.

وفي حقيقة الأمر فقد أدى دخول الإخوان إلى الحياة السياسية من بابها القانوني إلى تجدد أفكارهم السياسية بشكل ملحوظ. فمن يقارن بين ما أنتجته قريحة الإخوان من رؤى حول الحكم قبل أن يتحالفوا مع حزب الوفد الليبرالي في انتخابات مجلس الشعب عام ١٩٨٤ وبعد هذا التاريخ إلى قيام الثورة يكتشف حجم **التغير الإيجابي المستمر في الخطاب السياسي الإخواني**، الذي خطا خطوات واسعة نسبيا منذ أن طرح مأمون الهضيبي برنامجه في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٥ وحتى **برنامج «حزب الحرية والعدالة» الذي يُعَدّ أرقى وثيقة سياسية قدمتها الجماعة في تاريخها.**

فالسياسة التي تقوم على «لغة المصالح» وتعرف المساومات والمواءمات والحلول

الوسط وفنون التفاوض، **لا شك في أنها تهشم باستمرار الخطاب المتجمد أو المتحجر**، الذي يظن أصحابه أنه «مطلق» وغير قابل للدحض، قبل أن يدخلوا إلى غمار السياسة، ويفرض عليهم الواقع بمشكلاته المتراكمة شروطا قاسية لا فكاك منها. فما هو موجود على الأرض نسبي، وتنسحب نسبيته، من دون شك، على أقوال وأفعال كل من يتفاعل معه سلبيا أو إيجابيا.

مثل هذا المدخل سينطبق على الجماعات السلفية التي سارعت بتشكيل حزبي «النور» و«الفضيلة».. فهي إن كانت حديثة عهد بالممارسة السياسية المباشرة التي تتم عبر القنوات القانونية للدولة، فإنها ستجد نفسها، كلما أوغلت راحلة في دهاليز السياسة، مضطرة إلى التخلي عن بعض مقولاتها الوثوقية المغلقة تدريجيا، حين تدرك أن الواقع المعيش له متطلبات غير تلك التي يمكن أن تدون في الكتب أو تقال على المنابر أو داخل حلقات الدرس، من دون اختبار عملي لها.

وقد تشكل هذه الجماعات عبئا في البداية على الحياة الديمقراطية، لاسيما أنها تريد من الديمقرطية الجانب الإجرائي فقط لتستخدمه في الوصول إلى السلطة من دون أن تلزم نفسها أبدا بالجانب القيمي الذي يمثل جوهر الحريات السياسية العامة.. فهي هنا تخلق نمطا يمكن أن نسميه «ديمقراطية الكلينكس» التي يتم استعمالها لمرة واحدة. لكن بمرور الوقت فإنها قد تكسب هذه القيم، لاسيما أنها لا تمتلك مشروعا سياسيا حديثا، أو نظرية سياسية متكاملة الأركان، إنما تلبي احتياجات الواقع بآراء ومواقف منبتة الصلة بعضها عن بعض، الأمر الذي يجعلها تقع في تناقض مستمر، يربك خطابها ويفقده التماسك، ويضعفه في مواجهة خطاب سياسي أكثر اكتمالا.

ومن يتابع تطور الخطاب السياسي للجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي يكتشف أنها هي التي تأتي على أرضية التيار الإصلاحي أو المدني، وليس العكس. ومن هنا فإن الاعتقاد بأن الإسلاميين سيظلون معضلة أمام الديمقراطية إلى الأبد يبدو اعتقادا خاطئا، بدليل قدرة هؤلاء على تطوير أفكار سياسية عصرية كما تجلى في التجربة التركية، وبشكل أقل في التجربة المغربية.

لكن هذه الجماعات والتنظيمات ليست على قدم سواء من الامتلاء بالديمقراطية

قيما وإجراءات.. فجماعة الإخوان أقرب بحكم انغماسهم في الحياة السياسية مبكرا، وتفاعلهم المستمر مع الخطابات المدنية. وتأتي بعدها الجماعة الإسلامية التي غيرت كثيرا من أفكارها في سياق عملية «المراجعات» التي أعقبت «مبادرة وقف العنف». فبعد أن كانت ترفض الحياة الحزبية تماما وتقول إنه لا يوجد سوى حزبين «حزب الله» و«حزب الشيطان»، وبعد أن كانت تَعُدّ البرلمان «مؤسسة كافرة لأنها تشرِّع بغير ما أنزل الله»، وترى في الديمقراطية «رجسا من عمل الشيطان».. هاهي ذي تُقبل بنهم شديد على تأسيس حزب سياسي، وتطمح في الوصول إلى البرلمان، ويجري مصطلح الديمقراطية على ألسنة قادتها سخيا رخيا.

أما السلفيون فقد وُجِدوا على قيد الحياة الاجتماعية المصرية عبر جمعيات للنفع العام أو مسالك مدرسية فقهية من خلال طريقين أساسيين: الأول تمثل في «الجمعية الشرعية للعاملين بالكتاب والسنة»، والثاني هو «جماعة أنصار السنة المحمدية»، وكلتاهما ظهرت في عشرينيات القرن العشرين، ثم ظهرت في السبعينيات من القرن ذاته «سلفية الإسكندرية»، وتبعتها «جماعة التبليغ والدعوة» في الثمانينيات. وظل هذا الخط الخيري ـ الدعوي هو أساس عمل السلفيين.. لكنهم عقب الثورة سارعوا إلى الانخراط في معترك السياسة، من دون أن يمتلكوا بعد الفكرة والخبرة التي تؤهلهم لهذه العملية التي قامت على أكتاف ثورة رفعت شعار «الحرية والعدالة والكرامة» ومن دون أي إبداع رؤى سياسية تطمئن المحيط الاجتماعي بأن الديمقراطية قولا وفعلا قد رسخت في أذهانهم. لكن هذا لا يعني أبدا حرمانهم من ممارسة السياسة، إنما يعني دفعها إلى القبول بشروط اللعبة السياسية كما يضبطها الدستور والقانون، وفي هذا ما سيقود حتما إلى ترشيد أفكارها الاجتماعية والسياسية.. وهذا من فضائل ثورة ٢٥ يناير على الجميع.

رابعا: تجارب عربية في المقاومة المدنية

تجارب عربية ناصعة ولا يمكن نكرانها، أبدعها أجدادنا، ونجحوا بها في مقاومة المستعمر الغاشم، وقيادة كثير من البلاد العربية نحو الاستقلال والدستور. ولاحت

لي تجربة سعد زغلول ورفاقه في ثورة ١٩١٩ المصرية، بعد أن فوضهم الشعب عبر مليوني توقيع ليتحدثوا باسمه في المطالبة باستقلال البلاد.. وقد كانت وسيلة المصريين للمقاومة تنبني في الأساس على أساليب سلمية غلبت على المشهد العام، وظهر إلى جانبها الكفاح المسلح قليلا ضئيلا ومتقطعا، وردَّ فعلٍ للعنف المفرط الذي مارسته قوات الاحتلال الإنجليزي في محاولتها إخماد الثورة.

واعتمد المصريون على ثلاث وسائل أساسية في مقاومتهم المدنية تلك:

الأولى هي المقاطعة، مثل مقاطعة طلبة «مدرسة الحقوق» لزيارة السلطان العثماني الموالي لبريطانيا لمصر في عام ١٩١٥، والمقاطعة الشعبية التي نظمها حزب الوفد، الذي كان يقود النضال ضد الاحتلال أيامها، للجنة ميلنر التي جاءت إلى القاهرة في ديسمبر من عام ١٩١٩ ومكثت حتى إبريل من العام الذي يليه للوقوف على الوضع المتفجر في البلاد. ورفض المصريون التعاون مع هذه اللجنة أو مساعدتها على أداء مهمتها، مما حدا بها في النهاية إلى المغادرة وهي مطمئنة إلى أن الأحكام العرفية لم تعد مقبولة للشعب المصري.

والثانية هي التظاهر والذي بدأ تحديدا مطلع عام ١٩١٦ احتجاجا على قيام بريطانيا بإعلان مصر محمية بريطانية، وفرض الأحكام العرفية، وتجنيد أكثر من ١,٥ مليون مصري عنوة ليسندوها في الحرب العالمية الأولى، وفرضت رقابة صارمة على الاتصالات، وصادرت الطعام والحيوانات لخدمة المجهود الحربي.. لكن التظاهر تجلى في أقوى صوره ردا على اعتقال زغلول واثنين من زملائه في الثامن من مارس عام ١٩١٩ ونفيهم إلى جزيرة مالطة، إذ اندلعت المظاهرات بعدة مدن مصرية في مطلعها القاهرة والإسكندرية، واشتبك المتظاهرون مع الإنجليز، فسقط عدد كبير منهم شهداء، فاضطر المحتلون في النهاية إلى إطلاق سراح زغلول وزميليه.

أما الثالثة فهي الإضراب الذي أصبح مكونا أساسيا من مكونات النضال المصري آنذاك.. فبعد واقعة اعتقال زغلول، المشار إليها سلفا، عمت الإضرابات كثيرا من المدن المصرية، بادئة بالطلاب والمحامين، ثم لحق بهم عمال البريد والترام والسكك الحديدية،

وتبعهم موظفو الحكومة، الذين شكلوا بدورهم لجنة خاصة طالبت بالاعتراف بتفويض الوفد في مطالبة الإنجليز بالجلاء.

والتجربة العربية الثانية الناصعة في المقاومة المدنية هي الانتفاضة العراقية التي وقعت عام ١٩٤٨ ضد الإنجليز أيضا حين احتج العراقيون على معاهدة وقعها رئيس الوزراء صالح جبر سرا في بورتسموت ببريطانيا تقضي باستمرار النفوذ البريطاني في العراق وإقامة قواعد عسكرية دائمة على أرض الرافدين. فوقتها خرج طلاب كليتي الحقوق والهندسة في مظاهرة عارمة، وعمت الإضرابات بقية الكليات، وانضم العمال إلى الطلاب.. وتواصلت المظاهرات يوميا للمطالبة برحيل جبر، الذي عاد إلى بغداد متخفيا، بعد أن هبطت طائرته في قاعدة عسكرية بريطانية بالحبانية.

وبعد اجتماع مع فريق حكومته قرر جبر مواجهة المتظاهرين بالقوة.. فأمر قوات الشرطة بإطلاق النار عليهم، فسقط أكثر من مائة شهيد إضافة إلى مئات الجرحى.. لكن هذا الثمن لم يفت في عضد الشعب، فتدفق المتظاهرون إلى الشوارع، وواجهوا الشرطة ببسالة وإصرار، فما كان منها إلا أن أقلعت عن إلحاق الأذى بهم، وانهارت معنوياتها، ورفضت تنفيذ أوامر جبر، الذي لم يجد بدا من الاستقالة. لكن رحيله لم يكن كافيا للناس، الذين واصلوا الاحتجاج السلمي بعد أن ألهبت قصائد محمد مهدي الجواهري وبحر العلوم حماستهم، ولم يبرح الناس الشوارع لمدة عشرة أيام بغية إلغاء المعاهدة حتى نالوا ما يقصدون.

كما تستعيد الذاكرة الإضراب العام الذي شهدته فلسطين عام ١٩٣٦ احتجاجا على الانتداب البريطاني والهجرة المنظمة لليهود إلى فلسطين لإقامة دولة لهم على أراضيها. وقد مهد هذا الإضراب لثورة استمرت ثلاث سنوات، كان الكفاح المسلح فيها حاضرا بشدة، لكنه ترافق مع حالات نضال غير عنيف، كانت بذرته الأولى قد وضعت في عشرينيات القرن المنصرم، وتمثلت في الكتابات المناهضة لتوطين اليهود، وإرسال الوفود إلى لندن لتقديم صورة لما يجري على الأرض من قتل وتدمير على أيدي العصابات الصهيونية، وشرح المطالب الفلسطينية العادلة، إلى جانب التظاهرات والاحتجاجات المتفرقة.

وفي عام ١٩٣٣ نظم الفلسطينيون مقاطعة اجتماعية للحفلات والاجتماعات الحكومية، وكذلك السلع البريطانية والصهيونية.. ثم دعوا إلى إضراب ليوم واحد في ١٣ سبتمبر ١٩٣٣، ومظاهرة في ١٣ أكتوبر من العام نفسه. لكن هذه الممارسات المتفرقة تجمعت وانتظمت بعد هذا بثلاثة أعوام، لاسيما أن السياق كان مهيأ لهذا، حيث الركود الاقتصادي وتسارع وتيرة الهجرة اليهودية، واستشراء عمليات استيلاء الصهاينة على أراضي الفلسطينيين، وزيادة معدل البطالة بعد رفض أرباب الأعمال اليهود تشغيل العرب، ثم وقوع مصادمات دامية بين العرب والعصابات الصهيونية. وفي العشرين من إبريل ١٩٣٦ تم تشكيل لجان وطنية لتنظيم الإضراب في نابلس ويافا أولا، ثم امتد الأمر إلى بقية المدن الفلسطينية. وبعدها بخمسة أيام تشكلت اللجنة العربية العليا المشرفة على الإضراب، التي بدورها دعت في ٧ مايو من خلال مؤتمر للجان الوطنية إلى عصيان مدني، لشل عمل الجهاز البيروقراطي. وإثر ذلك توقف العمل في المصالح والهيئات كافة، وانقطعت وسائل الاتصال العربية، وأضرب معظم العمد، بينما اكتفى موظفو الحكومة بتقديم تبرع بعشرة في المائة من رواتبهم لصندوق الإضراب ولم يشاركوا في الإضراب تخوفا من أن يستولي اليهود على وظائفهم.

وقد أثر الإضراب تأثيرا ملموسا في المصالح اليهودية، إذ أدت المقاطعة إلى إلحاق ضرر بالحياة الاقتصادية لليهود، تمثل في تراجع حركة التصنيع بنسبة عشرة في المائة، كما تراجعت حركة بناء المستوطنات، وتضررت التجارة. وفي المقابل أعطى الإضراب دفعة لكفاح الفلسطينيين من أجل قضيتهم العادلة، وأجبر الإنجليز على الاعتراف بمطالبهم، وعلى التخلي عن الانتداب وخطة التقسيم، وإن كان لم يفلح في وقف حركة الهجرة اليهودية إلى فلسطين.

وتجربة المقاومة المدنية هذه تركت للفلسطينيين خبرة ملموسة في ممارسة هذا الصنف من النضال، ظهرت في الانتفاضات السبع التي قام بها أبناء الشعب الفلسطيني الصامد، والتي وقعت أعوام ١٩٦٧ و١٩٧٤ و١٩٧٦ و١٩٨٢ و١٩٨٥ و١٩٨٧ ثم أخيرا انتفاضة الأقصى عام ٢٠٠٠. ولم يفقد الفلسطينيون طيلة تاريخهم

الطويل الثقة في جدوى المقاومة المدنية، لاسيما في ظل اتصال الظروف التي تحيط بهم، والتجربة القاسية التي يمرون بها. فالأسباب التي أدت إلى انفجار ثورة ١٩٣٦ تتقاطع وتلك التي أدت إلى اندلاع انتفاضة ١٩٨٧ الخالدة، إذ جاء الحدثان على أرضية المطالب التاريخية للشعب الفلسطيني في الظفر بالحرية ونيل الاستقلال وتقرير المصير، ووقف الخطر الزاحف على أرض فلسطين، والتصدي للهجمة الاستعمارية في صيغتها البريطانية ـ الصهيونية في ثلاثينيات القرن العشرين، والصهيونية ـ الإسرائيلية في الثمانينيات منه.

وهناك تجربة أخرى ناصعة، تُمَثَّل في انتفاضة أكتوبر ١٩٦٤ بالسودان[1]. والتي أزاحت حكما مستبدًّا استمر ست سنوات تقريبا للفريق إبراهيم عبود، وأعادت السلطة من يد العسكريين إلى يد المدنيين بعد ست سنوات كاملة.

وكان السودان قد عمل بعد نيله الاستقلال على وضع أسس النظام السياسي الجديد، حيث كانت فترة الحكم الحزبي الأول، الذي مُثِّل في تأليف حكومة استمرت أشهرا معدودة من عام ١٩٥٦، وكان على رأس الحكومة إسماعيل الأزهري.. غير أن هذا العهد لم يستمر طويلا بسبب الصراع على السلطة بين حزب الأمة والحزب الوطني الاتحادي، وهو ما انتهى بالانقلاب العسكري الأول عام ١٩٥٨ بقيادة الفريق إبراهيم عبود، حين تولى الحكم في البلاد مجلس عسكري استمر حتى عام ١٩٦٤ تم فيها حل الأحزاب السياسية، وإنشاء المجلس المركزي جهازا تشريعيا.

وترافق مع ذلك لجوء الحكومة إلى القوة بدلا من الحلول السلمية في التعامل مع تذمر مواطني جنوبي السودان.. ومن أهم الأساليب التي استخدمت تغيير يوم العطلة من يوم الأحد إلى يوم الجمعة، وحصر تأدية الصلاة في الكنيسة، وتحديد عمل الهيئات التبشيرية الذي انتهى بطرد التبشيريات من البلاد.

وفي ٢١ أكتوبر ١٩٦٤ عقد طلاب في جامعة الخرطوم ندوة لبحث مشكلة الجنوب

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: سرحان غلام حسين العباسي، «التطورات السياسية في السودان المعاصر ١٩٥٣ ـ ٢٠٠٩: دراسة وثائقية تاريخية» مركز دراسات الوحدة العربية ـ الطبعة الأولى ٢٠١١.

متحدِّين بذلك قرار السلطات منع إقامة الندوات، وهو ما دفع السلطة إلى التدخل لفض الندوة بالقوة فاستشهد على أثر ذلك طالب وجرح كثيرون.

وقد حصل الطلاب على دعم من أساتذة الجامعات والمنظمات والنقابات المهنية.. وبعد ثلاثة أيام قرر المحامون والقضاة الإضراب والتظاهر احتجاجا على استخدام الحكومة الرصاص ضد الطلاب، وطالب القضاة بإجراء تحقيق حول الحادثة، وهو ما رفضته الحكومة، وكان من نتيجة ذلك إعلان الإضراب السياسي العام والعصيان المدني حتى سقوط النظام.

وإزاء تصاعد الإضراب وازدياد المصادمات أصدر الفريق إبراهيم عبود في ٢٦ أكتوبر ١٩٦٤ بيانا أعلن فيه حل المجلس الأعلى للقوات المسلحة ومجلس الوزراء. وعقب ذلك تم عقد اجتماع حضره عدد كبير من الضباط وممثلي الجبهة الوطنية المتحدة لبحث سبل نقل السلطة للمدنيين، وانتهى الاجتماع بإنجاز ميثاق وطني يدعو إلى تصفية الحكم العسكري، وإطلاق الحريات العامة للشعب، ورفع حالة الطوارئ. ووفق هذه المبادئ المهمة تم تأليف حكومة انتقالية برئاسة رئيس وزراء محايد هو سر الختم خليفة.

وبالطبع فإن أنصع مثل لإمكانية نجاح النضال السلمي في إزاحة الحكم المستبد، هو ما سطرته الثورتان التونسية والمصرية، اللتان نجحتا باقتدار في إسقاط الرئيسين زين العابدين بن على وحسني مبارك، وكان الثوار يرفعون شعار «سلمية.. سلمية» في مواجهة قوات الأمن المدججة بالغطرسة والهراوات والرصاص المطاطي والحي وقنابل الدخان الخانقة.

خامسا: رفض «التطبيع»... نموذج لحالة من النضال السلمي

«**رفض التطبيع**» هو مصطلح تبلور في سياق اعتراض قوى سياسية واجتماعية وروابط ثقافية وأهلية متعددة على بناء علاقات طبيعية بين الشعوب العربية وإسرائيل، ومنها تلك التي أبرمت أنظمتها الرسمية علاقات دبلوماسية كاملة مع تل أبيب مثل مصر والأردن وموريتانيا. ويعزو أصحاب هذا الاتجاه موقفهم إلى أمرين: **الأول هو**

الرفض الكامل لإسرائيل بكونها كيانا استيطانيا تم زرعه في الأرض العربية، بمساعدة الغرب في ظل سعيه، سواء إلى التكفير عن الذنب الذي ارتكبه النازي ضد اليهود في الحرب العالمية الثانية، أم التمييز والاضطهاد الذي مارسه الأوربيون عليهم طيلة القرون التي خلت. **أما الثاني فينبع من السخط العربي ـ الإسلامي الدائم من العدوان الإسرائيلي المستمر والممنهج**، والذي يكاد أن يكون غريزيا، على الدول العربية، بطرق كثيرة تتراوح بين شن الحرب النظامية، وتلويث السمعة، وتشويه الصورة، وتتدرج في ممارسات أخرى مثل الضربات الجوية المتلاحقة والاغتيالات والقرصنة ومختلف أشكال القسر والإكراه المادي والمعنوي وأعمال الاستخبارات والتآمر. وهناك من يرفض التطبيع للأمرين معا، ويتعامل معه بوصفه ورقة عربية مهمة في الضغط على إسرائيل.

وحسب الكتاب المهم الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية بعنوان «مقاومة التطبيع» لثلاثة من كبار الباحثين العرب[1]، فإن آليات رفض التطبيع تتعدد بدءا من الإصدارات مثل البيانات والنشرات والكتب، وانتهاء بالمقاطعة الاقتصادية والمبادرات التي تكتنفها أعمال عنف، مرورا بعقد الندوات والمؤتمرات وحلقات النقاش والبحث، والاحتجاجات المدنية الممثلة في المسيرات والمظاهرات والاعتصامات والوقفات والتجمعات التضامنية، وصدور قرارات من النقابات والجمعيات في الدول العربية تمنع أعضاءها من إقامة أي علاقة مع الإسرائيليين، وقرارات مماثلة على المستوى القومي، أصدرتها اتحادات مهنية مثل اتحاد المحامين العرب، واتحاد الصحفيين العرب، واتحاد الكتاب العرب، واتحاد الأطباء العرب.. إلخ، علاوة على التنظيمات الشعبية مثل المؤتمر القومي العربي، والمؤتمر القومي ـ الإسلامي، والمؤتمر العام للأحزاب العربية.

وهناك آلية اللجوء إلى المحاكم من خلال رفع دعاوى قضائية تطالب بإغلاق القنصليات الإسرائيلية، مثل تلك الدعوى التي أقامها مواطن من محافظة المنوفية (دلتا مصر) أمام محكمة شبين الكوم طالب فيها بإزالة السور الذي أقامته إسرائيل بين رفح

---

(١) محسن عوض وممدوح سالم وأحمد عبيد، «مقاومة التطبيع: ثلاثون عاما من المواجهة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

المصرية ورفح الفلسطينية، وطالب أيضا تل أبيب بتعويض قدره خمسة مليارات دولار. وتوجد الدعوى التي أقامها أنجال المذيعة سلوى حجازي التي أسقطت إسرائيل طائرة مدنية كانت تقلها من ليبيا في عام ١٩٧٣ وطالبوا فيها تل أبيب بتعويض يعادل ما دفعته ليبيا لضحايا لوكيربي. وفي عام ٢٠٠٥ أقامت مواطنة أردنية دعوى قضائية ضد العاهل الراحل الملك حسين متهمة إياه بـ«التفريط في السيادة الأردنية على القدس الشرقية»، لكن المحكمة رفضت الدعوى لأن «الملك له حصانة». كما أقامت «الجمعية المغربية لمساندة الكفاح الفلسطيني» دعوى بغية منع النشاط الثقافي والسياحي الإسرائيلي في المملكة.

ومن آليات مقاومة التطبيع توظيف الفتاوى الدينية الإسلامية والمسيحية في تحريم هذا المسار، أو التحذير من عواقبه، واستخدام أدوات الرقابة البرلمانية من أسئلة وبيانات عاجلة وطلبات إحاطة واستجوابات، مثل ما أثارته المعارضة المصرية في البرلمان من احتجاج على تزويد إسرائيل بمياه النيل أيام الرئيس المصري أنور السادات، ورفضها زواج مواطنين مصريين من إسرائيليات. وعلى المنوال ذاته حاولت المعارضة الأردنية عرقلة التطبيع عبر وضع قيود على الإجراءات التي تؤدي إليه، كما اعترضت المعارضة في مجلس النواب اللبناني على إصدار عفو عام على اللبنانيين الذين تعاونوا مع الاحتلال الإسرائيلي وقت احتلاله لجنوب لبنان.

وهناك خطوات مادية ملموسة في مقاومة التطبيع تُمَثَّل في المقاطعة الاقتصادية، التي تضرب بجذور عميقة في الصراع العربي-الصهيوني، إذ بدأت عام ١٩١٩ بمبادرة شعبية بين الفلسطينيين ردا على تزايد الهجرات اليهودية إلى فلسطين دعت التجار والأهالي إلى مقاطعة البضائع اليهودية. ومنذ إنشائها عام ١٩٤٥ دخلت الجامعة العربية مباشرة في هذا المسألة عبر إنشاء لجان للمقاطعة في البلدان العربية كافة، بغية إغلاق الأسواق العربية في وجه الصناعة اليهودية، وترتيب سلسلة متكاملة من الإجراءات العقابية في مجالات التصدير والاستيراد وعبور السلع. ورغم اهتزاز هذه الإجراءات بعد إقامة علاقات دبلوماسية بين إسرائيل وكل من مصر والأردن وموريتانيا، فإن المحاولات لم تنقطع لإحياء المقاطعة العربية، لاسيما بعد القرار الذي أصدره مؤتمر

القمة العربية بعمان في ٢٨ مارس ٢٠٠١ بشأن «تفعيل المقاطعة العربية ضد إسرائيل ومقاومة التغلغل الإسرائيلي في الوطن العربي».

وفي يوليو من العام نفسه عقد فريق عمل من الفنيين والمعنيين بشؤون المقاطعة مؤتمرا بدمشق لدراسة كيفية تفعيل قرار الجامعة العربية، انتهى إلى عدة توصيات منها: دعوة الأمانة العامة للجامعة إلى نقل عدد كاف من موظفيها إلى العواصم الرئيسية في العالم، للقيام بمهام ضباط مكاتب الاتصال، ودعوة الدول العربية إلى التأكيد على سفاراتها بالخارج إلى التعاون مع هذه المكاتب، ومطالبة هذه الدول بإدخال مبادئ المقاطعة وأسباب وجودها ومبرراتها وقوانينها على مواقع إلكترونية باللغتين العربية والإنجليزية لإطلاع الرأي العام عليها، وترويج هذا الموضوع إعلاميا على نطاق واسع عبر الوسائط كافة، وتشجيع المقاطعة الشعبية. وقد صادق مجلس الجامعة على هذه التوصيات في سبتمبر من عام ٢٠٠١ أيضا.

لكن مقاومة التطبيع، لم تقف عند حد الأساليب السلمية، بل انزلقت إلى الأعمال العنيفة والمسلحة، كانت بدايتها موقف رمزي تجسد في قيام سعد إدريس حلاوة وهو فلاح مصري شاب من قرية «أكياد» بمحافظة القليوبية في اليوم الأول لتقديم أول سفير إسرائيلي أوراق اعتماده للقاهرة باقتحام مقر إحدى الجمعيات الزراعية واتخاذ موظفيها رهائن، والتهديد بقتلهم إن لم يطرد السفير، لكن قوات الأمن اقتحمت المكان وقتلت حلاوة. ويضيف كثيرون حادثة اغتيال الرئيس المصري محمد أنور السادات في السادس من أكتوبر عام ١٩٨١ إلى أعمال المقاومة المسلحة للتطبيع، وكذلك حادثة قيام الجندي المصري سليمان خاطر بفتح النار على فوج سياح إسرائيلي، اقتحم موقع حراسته بمنطقة نائية بسيناء في أغسطس ١٩٨٥، فقتل سبعة منهم. وقد حكم على خاطر بالسجن المؤبد بواسطة محكمة عسكرية عاجلة، ثم قيل إنه قد عثر عليه مشنوقا في زنزانته.

لكن العمل الأبرز في سجل المقاومة المسلحة للتطبيع قام على أكتاف تنظيم أطلق على نفسه «ثورة مصر» قاده محمود نور الدين وهو أحد الكوادر الناصرية المصرية، مستهدفا عناصر من الاستخبارات الإسرائيلية والأمريكية في مصر. واستمر التنظيم

في أداء مهتمه على مدار ثلاث سنوات امتدت من ١٩٨٤ إلى ١٩٨٧، الذي شهد سبتمبر منه اعتقال عناصر التنظيم، لتتحول محاكمتهم إلى تعبير عن الرفض القانوني والشعبي للتطبيع.

سادسا: المقاومة المسلحة لمواجهة الغزاة

في نظر كثيرين يعد استبعاد المقاومة المسلحة في زمن الاحتلال وتزكية أشكال الاحتجاج اللاعنيف هو هروبا من مواجهة الواقع، وميلا أو انحرافا عن الواجبات الرئيسية التي تجعل الجهاد والنضال والكفاح المسلح فرض عين على كل قادر على إطلاق الرصاص كي تحرر أرضنا المحتلة.

فالانحياز إلى المقاومة المسلحة لمواجهة المحتلين والغزاة لا يدور في فراغ، ولا ينبع من عاطفة جياشة منزوعة التعقل والتدبر والتفكير، ولا هو من قبيل الخروج على القانون، بل يدور كله في ركاب ورحاب القانون. فالمادة ٤/أ ٢ من اتفاقية جنيف الثالثة ١٩٤٩ الخاصة بتعيين من يعتبرون أسرى حرب، والمادة ١٣/أ٢ من اتفاقيتي جنيف الأولى والثانية في شأن تحديد المرضى والجرحى الذين يتعين احترامهم وحمايتهم، تعترفان بأفراد المقاومة النظامية، فتنص على: «أفراد الميليشيا الأخرى وأفراد الوحدات المتطوعة الأخرى بما في ذلك الذين يقومون بحركات مقاومة نظامية، ويتبعون أحد أطراف النزاع، ويعملون داخل أو خارج أراضيها حتى لو كانت هذه الأراضي محتلة بشرط أن تتوافر في هذه الميليشيا أو الوحدات المتطوعة بما فيها تلك المقاومات المنظمة الشروط الآتية:

١ ـ أن تكون تحت قيادة شخص مسئول عن مرؤوسيه.

٢ ـ أن يكون لها علامة مميزة معينة، يمكن تمييزها عن بعد.

٣ ـ أن تحمل أسلحتها بصورة ظاهرة.

٤ ـ أن تقوم بعملياتها طبقا لقوانين وأعراف الحرب.

وقد أتت هذه المادة الرابعة على ذكر حركات المقاومة التي يحمل أفرادها صفة المحاربين بعبارتي «حركات مقاومة نظامية» و«المقاومة المنظمة» بما يعد انتصارا لوجهة نظر الدول الاستعمارية التي لم تعرف الخضوع للاحتلال الأجنبي، والتي أرادت أن تضيق الخناق على الثورات المسلحة ضد سلطات الاحتلال.

ويرى أستاذي العلامة والفقيه القانوني المرحوم عز الدين فودة أن هذه الشروط تقيد من دون شك حرية حركة قوى المقاومة، استرضاء لدول الاحتلال، وتقفز على الواقع، نظرا لأن حركات المقاومة عادة ما تعمل سرا، ومن دون أن يرتدي أفرادها بزة رسمية، أو يحملوا شارة وعلامة مميزة.. لكن رجال المقاومة والمنخرطون في حرب عصابات يظهرون بسلاحهم في لحظة القتال والمواجهة أسوة بغيرهم من جنود الجيوش النظامية. وتلك الشروط تتعارض صراحة مع الاعتراف الدولي بالمركز القانوني لحركات المقاومة في صلب المادتين ٤ و١٣ من اتفاقيات جنيف الثلاث، فضلا عما في هذا من خروج على القواعد العامة المستقرة في شأن نبذ الحروب الدولية، وحق الشعوب في الدفاع عن نفسها ضد القوى المعتدية، وضد خروج سلطات الاحتلال عن حدود صلاحياتها والواجبات المفروضة عليها لصالح الأراضي المحتلة وسكانها.

لكن الناس تعاملت بحكم الأمر الواقع مع المقاومة المسلحة على أنها الصدام المكشوف في لحظة المواجهة والقتال، الناجم عن قيام شخص بمفرده أو بالاشتراك مع جماعة، عن طواعية وبوازع الدفاع عن النفس والوطن في عمليات الاشتباك المسلح العدائية ضد قوات الاحتلال من دون أن يكون منتميا إلى القوات المسلحة النظامية. وبهذا يخرج عن نطاق المقاومين كل من:

أ ـ الخارجون على القانون من أفراد العصابات التي تقوم بالنهب والسلب والقتل لصالحها، ولا تمثل صالح أحد أطراف النزاع المسلح السياسي والعسكري.

ب ـ أفراد الجيوش النظامية حين تدفعهم الظروف إلى التوغل في وحدات أو جماعات صغيرة داخل خطوط الأعداء أو خلفها، لإلقاء الرعب في نفوس قواته وتدمير منشآته أو نسف طرق مواصلاته، ويلبسون البزة الرسمية للقوات المسلحة، ويحاربون طبقا لقوانين الحرب.

وما عدا ذلك فإن انتفاض الناس للدفاع عن أراضيهم في مواجهة الغزاة مشمولة بالحماية والمشروعية القانونية، والدليل على ذلك أن الفقرة أ/ ٦ من المادتين ٤ و١٣ سالفتي الذكر تنص على أنه يعتبر من المحاربين القانونيين المشمولين بحماية هذه الاتفاقية: «سكان الأراضي غير المحتلة الذين يحملون السلاح باختيارهم عند اقتراب العدو لمقاومة القوات الغازية من دون أن يكون لديهم الوقت الكافي لتشكيل أنفسهم في وحدة نظامية مسلحة بشرط أن يحملوا السلاح بشكل واضح وأن يحترموا قوانين وتقاليد الحرب». وقد امتد الأمر إلى حالة قيام الشعب لطرد قوات الغزو والاحتلال من الأراضي التي تم احتلالها بالفعل.

ثم جاءت اتفاقية جنيف الرابعة بشأن حماية المدنيين في وقت الحرب لسنة ١٩٤٩ لتقدم ما يكفل رعاية الحد الأدنى من الحماية لأفراد قوات المقاومة غير النظامية أو هبة الشعب الذي لم يسعفه الوقت لتنظيم صفوفه لصد الغزاة. فالمادة الرابعة من هذه الاتفاقية الخاصة بحماية المدنيين، تبسط حماية هذه الاتفاقية لتشمل الأشخاص الذين لا تحميهم الاتفاقيات الثلاث الأولى، والذين ليسوا من أهالي بعض الدول المحايدة، ويجدون أنفسهم في لحظة ما وفي أي ظرف كيفما كان عند قيام حرب أو احتلال في أيدي أحد الأطراف المتحاربة أو دولة محتلة ليسوا من مواطنيها، ما يعني أن أفراد المقاومة غير النظامية هم من بين هؤلاء الذين يشملهم النص السابق بالحماية.

ويعطي القانون الدولي الاتفاقي، كما تفيد اللائحة الملحقة باتفاقية لاهاي الرابعة بشأن الحرب البرية لسنتي ١٨٩٩ و١٩٠٧ واتفاقية جنيف الرابعة كذلك إلى جانب المبادئ العامة لحقوق الإنسان، صيانة لحقوق سكان الأراضي الواقعة تحت الاحتلال، وحماية الثورة العارمة غير المنظمة ومعاملة أفرادها كأسرى حرب، حسبما تنص المادة الرابعة من اتفاقية جنيف. ويميل فريق ذو شأن من فقهاء القانون الدولي مثل كالفو وهال وهانيس تايلور وشارل دي فيشر إلى تأييد حق سكان الأرض المحتلة في الثورة على سلطات الاحتلال، بل يقررون أن هذا «واجب» مفروض على هؤلاء بمقتضى علاقة الولاء والتبعية بينهم وبين دولتهم المحتلة. ليس هذا فحسب، بل أيضا إن القوانين العسكرية في الدول الأنجلوسكسونية وفي مقدمتها الولايات المتحدة

الأمريكية وبريطانيا تفرض حماية ثورات الحرب War rebellions.. فالمادة العاشرة من قانون الحرب البرية للقوات الأمريكية تنص على أنه «ليس لمحارب الحق في أن يعلن أنه سيعامل كل من يقبض عليه ضمن القوات المسلحة لجماعات الشعب الثائر في وجه العدو معاملة الشريك في عصابة لصوص أو معاملة اللص المسلح».

وإذا كان القانون الدولي يسمح بالمقاومة المسلحة للاحتلال، فإن أحدا لا يملك أبدا أن يحرم المقاومين من حمل السلاح في وجه القوات الغازية، حتى تفر مذعورة مدحورة، فتحرر الأرض ويصان العرض.

الفصل السادس

الثورة السلمية

الطريق إلى التغيير الجذري

لا تشبه أي ثورة أختها، فكل منها حالة فريدة في ذاتها، كبصمة الإصبع، أو أقرب إلى وضع المرضى النفسيين، الذين قد يتشابهون في بعض الأعراض العامة التي تمكّن الأطباء من تشخيص وإحالة كل مريض إلى مرض بعينه في تصنيف لا مفر منه توطئة لأقرب علاج، لكن سمات كل فرد على حدة، حتى داخل المرض أو الاضطراب الواحد، لا تشبه ما لدى غيره أبدا.

ومن هنا فإن من العبث أن يعتقد أحد أن بمُكنته أن يقيس أيًا من الثورات العربية الحالية على ثورات أخرى، أو يضع نموذجا لثورة قد وقعت أمام عينيه وهو يقيم ثورة تندلع أو لا تزال وقائعها تجري، ولم تتم بعد. كما ليس بوسع أحد أن يعتقد أن للثورات طريقا واحدا في التطور والارتقاء، وأن غاياتها ومقاصدها مأمونة ومضمونة في كل الأحوال. فبعض الثورات أكله الزمن. وبعضها توقف في منتصف الرحلة فسجله المؤرخون مجرد «انتفاضة» أو «هبة» أو «فورة». وبعضه تم تشويهه وشيطنته ونزع التعاطف الاجتماعي حياله، مثل ما حدث للثورة العرابية العظيمة، التي ساد عنها نعت أعدائها لها بأنها «هوجة» ليصموها بالتهور والانفعال والعدوانية، ووصل الأمر إلى حد تحميلها مسئولية احتلال مصر على يد الإنجليز عام ١٩٨٢.

وهناك ثورات انتهت إلى مجموعة من الإصلاحات البسيطة على النظام القائم.

والأفدح من هذا هو الثورات التي فشلت فشلا ذريعا، حين تمكنت «الثورة المضادة» من الانتصار، وأعادت النظام القديم، وكأن شيئا لم يجر. أو حين دخلت قوة شريرة على مسار الثورة وجعلتها تنزلق إلى عنف مفرط وفوضى شاملة أو حرب أهلية.

وهناك عدة أمور مرتبطة بالثورات، رسخت، من تكرارها إلى درجة أنها أصبحت قواعد عامة نلفيها بيسر وسهولة في أي ثورة، وهي:

١ ـ إن التعريف البسيط والمباشر والدال للثورة هي أنها «عملية تغيير جذري»، وهذا التغيير يتم حين نهدم النظام القديم هدما مبرما، ونشرع في بناء نظام جديد على أنقاضه. وهناك فارق جوهري بالطبع بين هدم النظام الحاكم وبين هدم الدولة. فالثورات يفترض أنها تقوم لبناء الدول، وتسعى إلى أن تنتشلها من التهديد المادي والمعنوي الذي تتعرض له. أما الحركات العنيفة التي ترمي إلى هدم الدولة فيمكن أن ينصرف تصنيفها إلى شكل احتجاجي آخر من قبيل «التمرد» و«الحرب الأهلية» و«العنف الاجتماعي المفرط» و«إشاعة الفوضى».. والعبرة في الحكم على ما إذا كان الفعل الاحتجاجي عملا إيجابيا لصالح الوطن من عدمه مرتبطة أساسا بالأهداف الرئيسية التي حددتها الطليعة الثورية لانطلاق حركتهم، والتي يجسدها «البيان الأول» أو «الشعار الأثير» أو ما يعرف عن هذه المجموعة من أفكار وتوجهات قبل انطلاق الفعل الثوري.

وإذا توقفت حركة النضال من أجل التغيير قبل بلوغها حد إحداث تبدل جوهري في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية السائدة فإنها لا ترقى إلى أن تكون «ثورة»، وقد يحكم عليها التاريخ فيما بعد بأنها «انتفاضة» شعبية أسقطت أركان السلطة أو رأسها لكنها لم تمتلك القدرة التي تمكنها من الإجهاز على بنية النظام القديم وركائز قوته تماما.

لكن لا يمكن الحكم على حركة تغيير فارقة بأنها ثورة من عدمه إلا بعد أن تعطى فرصة زمنية كافية. فالثورة قد لا تحوز قدرة إسقاط النظام الحاكم بالضربة القاضية، وتدخل ضده في «معركة استنزاف» يطول أمدها، لتصفيته تباعا، وتتقدم خطوات إلى الأمام حتى ولو كانت وئيدة، نحو بناء نظام سياسي جديد، ما أن تكتمل أركانه وتتعزز ركائزه حتى يتصاغر النظام القديم ويتلاشى.

٢ ـ الثورة عمل حتمي، لأنها لا تقوم إلا إذا كان المجتمع مهيأً لها تماما. ومن هنا لا

يفلح مع الثورات لفظ «لو» أو تشدق البعض بأنه كان من الممكن تفادي الثورة، لاسيما إن كانت السلطة متمسكة بمواقفها المتصلبة التي تخلق الأسباب والدوافع والبواعث التي تؤدي إلى انطلاق الثورة، وتجعل منطق الثوار، قولا وفعلا، مبررا ومقبولا، لدى قاعدة عريضة من الناس.

٣ ـ **إن أي ثورة تسبقها فترة «تخمُّر» يصل فيها الاستياء من أداء السلطة إلى منتهاه،** ويكون المجتمع مستعدا للانفجار في وجه أهل الحكم، أو يتحول إلى كوم قش قدحه الهجير وينتظر مجرد إشعال عود ثقاب. ودون تعمق «التخمر» أو وصوله إلى الذروة، لا يمكن للثورة أن تنطلق. ومن هنا فإن استعجال الثورة في بلد لم تنضج فيه الظروف بعد لقيامها هو من قبيل الخبل. لكن يمكن تسريع التخمر عبر أفكار وإجراءات تعبوية تزيد من الاحتقان إزاء السلطة، والغبن منها، والشعور الجارف بأنها العقبة أمام الحرية والكفاية والعدالة.

٤ ـ **الفعل الثوري عمل معقد، لأنه** يفتح الواقع الاجتماعي ـ السياسي على احتمالات عدة، بعضها من دون ريب أفضل من بقاء الوضع السائد على ركوده وجموده، بما ينطوي عليه من قهر وإذلال وظلم اجتماعي.

٥ ـ **لا يوجد بلد على سطح الأرض،** منذ نشأة الدولة بمعناها البسيط والتقليدي، وحتى اللحظة الراهنة، **إلا وعرف أشكالا متعددة ومتدرجة من الاحتجاج،** بعضها تصاعد فبلغ الحد الأقصى صانعا ثورة، وبعضها بقي عند مستوى الانتفاضات والفورات والتمردات محددة النطاق المكاني والزماني. وقد يظن البعض أن هناك أمما محافظة لا تميل إلى الفعل الثوري، لكن هاهو ذا المفكر الفرنسي الشهير جوستاف لوبون يخبرنا في كتابه المهم «روح الثورات والثورة الفرنسية» أن الأمم المحافظة هي التي تأتي بأشد الثورات خلافا لما يظن بعض الناس، لأنها إذا كانت محافظة غير متحولة ببطء لتلائم تقلب البيئات تكره على ملاءمتها بغتة بالثورة حينما تصبح الشقة بين الطرفين عظيمة جدا»[1].

---

(١) جوستاف لوبون، «روح الثورات والثورة الفرنسية» ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثاق القومية) ٢٠١١، ص: ٢٣.

٦ ـ لا تقوم ثورة في أي مكان وأي زمان إلا وقامت ضدها حركات وتدابير تهدف إلى إفشالها عبر احتوائها تدريجيا وتفريغها من مضمونها على مهل أو حتى من خلال ممارسة العنف المفرط ضد الثوار. وتعرف هذه التدابير جوازا باسم «الثورة المضادة»، وهي تعني «محاولة إرجاع أوضاع المجتمع إلى سابق عهدها، والإبقاء على مصالح القلة التي كانت تتمتع بها، والعمل المستمر من أجل القضاء على الثورة وعلى مبادئها بكل السبل، ومختلف الوسائل، خفية ومستترة أم علنية وظاهرة.. وهؤلاء ليسوا رجعيين عاديين، ولا يحدوهم إعجاب بالقديم لمجرد أنه قديم، بل على العكس، إنهم على استعداد لاستعمال آخر الأساليب الفنية للعلم الحديث وكل الإمكانات التجريبية في أنظمتنا لتحقيق غرضهم»(١).

٧ ـ هناك ثورات معرضة للسرقة أو الاختطاف. وقد يتم هذا على يد قوة لم تشارك في الثورة أصلا، تأتي متأخرة، وتستغل الطريق الذي شقته الطليعة الثورية، ثم تمر منه بأنانية مفرطة وانتهازية واضحة، لتقتنص الثمرة بمفردها. وقد حدث هذا مع الثورة الإيرانية التي أطلقتها القوى اليسارية والليبرالية ثم اختطفها الملالي. وقد تتم السرقة على يد قوة كانت شريكة في الثورة لكنها تتنكر لرفاقها، وتبدأ في تنفيذ خطة لإقصائهم تدريجيا عن المشهد السياسي، حتى يتواروا في الظل، يروضون الحسرة على جهدهم الضائع وأحلامهم التي ذهبت سدى.

٨ ـ الثورات موجات، فلا يحكم على الثورة، نجاحا أو فشلا، بمجرد تقييم موجة واحدة لها. وفي الغالب الأعم تكون الموجة الأولى للثورة هي الأسهل، لاسيما في الثورات الشعبية، التي تشهد حضورا جماهيريا طاغيا، وزخما ظاهرا، بما يجعلها تمتلك قوة دفع هائلة، تجرف أمامها أي عقبات أو عثرات ترمي إلى إعاقة التقدم الثوري، وتعطيل الثوار عن بلوغ هدفهم الأساسي الأولي وهو إسقاط النظام الحاكم.

لكن هناك من بين القوى الشعبية الغفيرة التي صنعت الثورة من يظنون أن مهمتهم قد انتهت بمجرد إجبار الحاكم على التنحي، لأن وجوده في السلطة يمثل التحدي

---

(١) د. سيد حامد النساج، «مصر وظاهرة الثورة: دراسة في تاريخ الثورات المصرية»، (القاهرة: دار النهضة الحديثة) الطبعة الأولى ١٩٦٩، ص: ٣١ـ٣٢.

النفسي الرئيسي لهؤلاء، وهم يقيسون نجاح الثورة أو فشلها بقدرتهم على إزاحة الطاغية في أسرع وقت ممكن، من دون أن تعنيهم مسألة بناء «مؤسسة للثورة» تستطيع أن تملأ الفراغ الذي ينجم عن الغياب المفاجئ لحاكم مستبد مدجج بصلاحيات واسعة. وهذا الوضع يفتح الباب أمام القوة المنظمة في المجتمع، والتي غالبا ما تكون الجيوش، للدخول بثقلها وجذب إمكانات الثورة إليها، وتوظيفها أداه للاستيلاء على السلطة تدريجيا، أو الاحتفاظ بها، لاسيما إن انفضت الجماهير العريضة عن ثورتها.

٩ ـ حين تفشل الثورة، تدفع قيادتها وطليعتها ثمنا باهظا. فالقوى المنتصرة على الثورة، أو التي طوقتها وفرغتها من مضمونها وأجهزت على فعلها الإيجابي، ستعمل على تقييم الثورة بوصفها عملا تخريبيا، أو تصرفا معوقا للبلاد، وتمهد الرأي العام لتقبل كراهية الثوار تدريجيا، وتغذي الحنق عليهم، عبر وسائل متعددة، منها إطلاق الشائعات حول ارتباطاتهم وانتماءاتهم بما يصورهم على أنهم حفنة من «الخونة» الذين أرادوا هدم الوطن. ومنها تصيد أي أخطاء فكرية أو عملية للثوار وتسليط الضوء عليها وتضخيمها. ومنها أيضا استمالة بعض الثائرين بمنافع ومكاسب صغيرة لمحاولة إظهارهم بأنهم مجموعة من الباحثين عن مغانم شخصية، وليس بناء وطن والعمل والتضحية من أجل الآخرين، كما يقولون في خطابهم الثوري المفعم بالبلاغة.

١٠ ـ لم يكن ولن يكون الثوار على درجة واحدة من الولاء للثورة، ولا يقفون منها عاطفيا وعقليا على قدم سواء.. فمن بينهم المخلص المستعد للاستشهاد في سبيل نجاحها، ومنهم من يريد أن يعطيها بقدر لا يفقده حياته، وهناك من يراها فرصة تاريخية لبناء وطن حر مكتف عادل مهيب طالما كان يحلم بالعيش فيه، ويوجد من يعتقد أنها ستخلق مسارا اجتماعيا يحقق له المكانة اللائقة، وهناك من يعول على الثورة في أن تعوضه عن منصب أو مال أو جاه افتقده أيام النظام الذي هدمته الثورة. وهناك من يتحلل من كل هذا، فلا هو استشهادي رومانسي حالم في ثوريته، ولا هو باحث عن منفعة ذاتية، إنما تربطه بالثورة علاقة عاطفية بسيطة، إذ يجد نفسه فيها، وكأنها مشروعه الحياتي الذي كان يبحث عنه، أو أنها هي الحدث الكبير الذي تحققت فيه ذاته المنسحقة منذ سنوات، ولذا يعتقد أنه سيضيع ويعود إلى سابق ذله واستضعافه إن خمد الفعل الثوري، الذي شارك فيه، وعول عليه في تحصيل الكرامة.

١١ ـ قد تختلف الأسباب التفصيلية والصغيرة التي تؤدي إلى اندلاع الثورات، لكن الأسباب العامة والأساسية تتشابه إلى حد كبير[١]. وسعى المفكرون والخبراء للإجابة عن سؤال مفاده: ما الظروف التي تحدث فيها الثورات؟ وتنوعت إجاباتهم بقدر تنوع أيديولوجياتهم والبيئة السياسية التي عاشوا فيها، والتجربة الحياتية التي مروا بها. فهاهو ذا كارل ماركس يتنبأ بثورة للبروليتاريا ضد الطبقات البورجوازية والدولة الرأسمالية لكن نبوءته لم تتحقق حتى الآن.

وقد وجد برينتون نقاط التقاء بين مختلف مراحل الثورات الإنجليزية والأمريكية والفرنسية والروسية، وتنبأ بأن الأخيرة سيكون لها تأثيرها الخارجي الكبير، وهو ما وقع بالفعل. وخلص إلى أن إحدى علامات الثورة هي وجود نخبة تسرَّب شكٌّ عارم إلى نفسها حيال شرعية السلطة القائمة، وتؤمن بأن التحرك لإسقاطها بات واجبا. وينتهي جونسون من دراسة الثورات الروسية والفرنسية والصينية إلى أن الأوضاع في البلدان الثلاثة كانت تنذر بالتمرد والعصيان قبل اندلاع الثورة. وتحدث جور عن أن الثورة تقوم حين يبلغ الاحتقان النفسي من النظام الحاكم مداه. وهناك كثيرون أوردوا في تحليلاتهم للثورات عوامل عابرة مثل العواقب الاجتماعية والاقتصادية الوخيمة للنمو السكاني السريع، وحالة الشك والغموض والالتباس التي تعقب الحروب، وأي عناصر أخرى تشكل ضغوطا شديدة على النظام السياسي ليس بوسعه تحملها، ومن ثم لن يجد مفرا من الانهيار.

١٢ ـ هناك اختلاف بين العلماء في تقييم الثورات السياسية والاجتماعية الكبرى التي وقعت في تاريخ الإنسانية[٢]. فهناك من يراها وسيلة ضرورية لتحقيق تقدم البشر نحو مجتمع تسوده الحرية والعدالة والكفاية والمساواة والانسجام. ويوجد فلاسفة محافظون على رأسهم فريدريك نيتشه وجوستاف لوبون يعتقدون أن الثورات تعبر عن عواطف جامحة تدفع إلى فعل غير رشيد يؤدي إلى تحطيم النظم القائمة، وينعت هؤلاء الثورات

---

(١) انظر في هذا الشأن، فرانك بيلي، «معجم بلاكويل للعلوم السياسية»، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص: ٥٨٢-٥٨٤.

(٢) انظر، د. محمد عاطف غيث، «قاموس علم الاجتماع»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٧٩، ص: ٣٨٨.

بأنها «سلوك الغوغاء» و«فعل العقلية البدائية» و«حصيلة الحقد النفسي الشديد» و«الانهيار العصبي للمجتمع» و«التصرف البربري». ويشبه نورمن هامبسن الثورة بالعيوب الجيولوجية أو الكوارث الطبيعية التي تحل فجأة وتنهي الانسياب الطوعي للحياة، ويفضل عليها التطور الإيجابي للمجتمعات، وهنا يقول: «التاريخ الاجتماعي لثورة من الثورات، يختلف اختلافا جوهريا عن تاريخ مجتمع يتطور تطورا سلميا، لأن العمل السياسي يتداخل في هذه الحالة تداخلا أوثق مع عملية التغير الاجتماعي السريع»[1]. وهناك فريق ثالث من أصحاب الاتجاهات العلمية والوضعية ممن ينظرون إلى مصطلح الثورة باعتباره مصطلحا وصفيا ليست له أي دلالة قيمية، وفي نظرهم فإن التغيرات كافة التي تحدث للنظام السياسي أو الحكومة هي ثورات طالما تستند إلى قاعدة شعبية عريضة.

ولا يمكن أن نفهم قدح نيتشه في الثورات بعيدا عن فلسفته التي كانت تقوم على تعظيم دور الفرد في الحياة، والبحث عن «الإنسان الأسمى» أو «السوبرمان»، وهي مسألة تختلف مع الفعل الثوري الذي يقوم على روح الجماعة ويعظم دور الجماهير في صناعة التاريخ. كما لا يمكن أن نفهم موقف لوبون السلبي من الثورات بعيدا عن كفره بالجماهير ووصفه لها بأنها مثل «المرأة اللعوب» واحتقاره لما وصفها بغوغائيتها وفوضويتها. وبالطبع فإن كثيرا من آراء فلاسفة وعلماء سياسة أوربيين في الثورات تأثرت بكرههم للدموية التي صاحبتها، والتخريب الذي لازمها، والفوضى التي كانت في ركابها. وبعض هؤلاء كان يعتقد أن المجتمعات كان يمكنها أن تتطور تدريجيا إلى الأمام ونحو الأفضل حال التطبيق المتتابع لرؤى الإصلاح الاجتماعي والانتصار لكرامة الإنسان التي تشبعت بها الفلسفات الأوربية في عصر النهضة.

لكن أصحاب هذه الرؤى السلبية في تقييم الثورات يتناسون أنها يمكن أن تحرق مراحل عديدة نحو وضع اجتماعي وسياسي أرقى مما كان سائدا لحظة اندلاع الفعل الثوري. فلو ترك الأمر للتدرج الطبيعي فربما يتأخر طويلا تحصيل الشعب لحقوقه

---

(١) نورمن هامبسن، «التاريخ الاجتماعي للثورة الفرنسية»، ترجمة: فؤاد أندراوس، مراجعة: د. محمد أنيس (القاهرة: دار الكتب والوثاق القومية) ٢٠١١، ص: ٧.

التي هُضمت بفعل الاستبداد والفساد، وربما تخسر الدولة نفسها ككيان جامع لكثير من قدراتها الخشنة والناعمة معا. وليس هناك ما يمنع أن يوجد من يشد المجتمع إلى الوراء، أو يجعله يقف في محله، أو على أقصى تقدير يتقافز في مكانه من دون دفع إلى الأمام. فالمجتمعات الإنسانية عرفت فترات طويلة من التدهور، إلى درجة أن أزمنة كاملة أطلق عليها «عصور الانحطاط». وفي مثل هذه العصور قد تتغير أقدار ومصائر بعض الناس، فيصعدون في السلم الاجتماعي، ويهبط غيرهم، لكن هذه الحركة الجزئية هي أشبه بالهواء المحبوس داخل حجرة موصدة بإحكام، إذ بوسعه أن يدور ويتماوج ببطء، لكنه لا يتجدد.

ورغم ما يصاحب الثورات من عنف وتدمير، ومن خلق مشكلات وتحديات جديدة للمجتمع، فإنها تبقى في نظر كثيرين «ضمن إطار من العنف التحرري العادي، الذي يستهدف تحرير الإنسان من القهر القومي والاجتماعي، بعد أن تكون الوسائل الأخرى قد فشلت في إنجاز ذلك، وهي الوسيلة إلى تحقيق الطفرات التاريخية القادرة على بناء مجتمعات متقدمة، تغني مسيرة التاريخ الإنساني بالقيم والإنجازات المتطور، فتكون بذلك عملا حضاريا عظيما، تستفيد منه المجتمعات الإنسانية في كل مكان»[١].

كما يتناسى من يقدحون في الثورات ويخشون عواقبها أنها فعل اجتماعي يأتي حين لا يكون هناك مفر من إتيانه، لاسيما في ظل نظم الحكم القمعية التي لا تعطي فرصة للتطور الطبيعي كي يأخذ طريقه في سلاسة ويسر، ولا تدع المستقبل يولد على أكف الحاضر من دون عنت ولا عناء. والتاريخ لا يعرف كلمة «لو»، والفوران الذي تشهده المجتمعات الإنسانية من حين إلى آخر يجدد طاقتها، ويقلب تربتها، ويحرك مياهها الآسنة فيمنعها من التعفن. والثورات هي «العظة» التي تصحح تباعا العلاقة الدائمة بين الحاكم والمحكوم، وكلما تناسى أهل السلطة أن للشعب إرادة ثار كي يذكرهم بأنها حاضرة لا تغيب، ولا يعني تواريها أو كمونها أنها قد ماتت وأصبحت نسيا منسيا.

---

(١) عبد الوهاب الكيالي، «الموسوعة السياسية»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر) الجزء الأول، ص: ٨٧٥.

١٣ ـ تنقسم الثورات من حيث قوة التأثير إلى نوعين: **الأول هو «الثورات المحدودة»** التي لا يزيد ما تفعله عن الإطاحة بحكام من مناصبهم واستبدال آخرين بهم، وربما يظهر تحسن نسبي في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. **والثاني هو «الثورات الجائحة»** التي تهز مناطق أوسع بكثير من البلد الذي وقعت فيه، وهذا ينطبق بشكل واضح على الثورات الأمريكية ١٧٧٦ والفرنسية ١٧٨٩ والمكسيكية ١٩١٠ والروسية ١٩١٧ والصينية ١٩٤٩ والإيرانية ١٩٧٩ [١]. وهناك من يخرج الأول من تصنيف الثورة لأن غاية الثورات ليست الإطاحة بالحاكم إنما هي بناء نظام سياسي جديد على نحو مغاير تماما لما كان سائدا.

١٤ ـ **الثورة هدم وبناء.** هدم للنظام الذي ثار الناس ضده، وبناء آخر يحل محله، مستجيبا لأشواق الثائرين إلى الحرية والعدالة والكفاية. وقد يكون الهدم سريعا وشاملا وعميقا، وقد يتم على مراحل، لاسيما في البلدان التي يبتلع فيها نظام الحكم مؤسسات الدولة، ويتخذها مطية لاستمراره بحد التغلب. ففي مثل هذه الحالة يعي الثوار أن هدم النظام جملة واحدة وفي زمن قياسي قد يؤدي إلى ترنح الدولة، ومن ثم يتعاملون مع عملية الهدم بمبضع جراح وليس بمعول فلاح. لكن الهدم يجب أن يتم في كل الأحوال بغض النظر عن المدة التي يستغرقها أو الطرق التي يسلكها القائمون به. فإن توقف الهدم وبقيت بعض آثار النظام القديم تقوضت معالم الثورة، وضعف تأثيرها، وانفتحت نافذة أمام قوى «الثورة المضادة» لتستجمع قدراتها وتُنازل الثوار، وقد تنتصر عليهم.

وهدم النظام القديم لا يجب أن يقف عند حد إسقاط رأس النظام أو أركان السلطة بل يتعمق إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير، فالنظم الحاكمة يكون لها وجود راسخ وقوي وغليظ في البنية المادية والمعنوية للدولة، في الاقتصاد والثقافة والنشاط الاجتماعي والأجهزة البيروقراطية والأمنية، وفي التشريعات والقوانين وآليات ومؤسسات إنتاج الخطابين الديني والثقافي، وكذلك في أساليب إدارة العمل وتقديم الخدمات، وفي كل الحدود والمسافات الواقعة بين الناس والسلطان. والتخلص من كل هذا لا يمكن أن يترك للصدفة أو يتم بخطوات بطيئة لا تفي بمطالب الثوار، ولا تتماشى مع قوة

(١) ٢ فرانك بيلي، مرجع سابق، ص: ٥٨٣.

الدفع الثوري، وإنما يجب أن ينفذ وفق خطة عمل مدروسة وشاملة ودقيقة، يعرف من وضعوها المستوى الذي سينتهي عنده هدم النظام القديم، والزمن الذي تستغرقه هذه العملية الضرورية.

وقد تتخلل الهدمَ رغبةٌ في الانتقام لدى بعض القوى الثورية التي تحمل في نفوسها حنقا مبررا على السلطة وأركانها وزبائنها. وفي ثورات كثيرة قاد الانتقام إلى أعمال دموية بدرجات متفاوتة، كما أدى إلى قيام قضاء استثنائي وصدور أحكام متسرعة، وعمل على إزاحة كل من كانت له علاقة بالنظام البائد أيا كان مستواها ومحتواها، من دون أن يتوقف قليلا للتمييز بين الخيّر والشرير، والطاهر والملوث، والشريف واللص.

لكن هذه الروح الهادمة تكون أحيانا مجرد جعجعة لا تجد طريقا إلى التطبيق العملي في كل الأحوال، بقدر ما تعبر عن رغبات مكبوتة لدى الثائرين، الذين أضيروا من النظام الحاكم، وهنا يقول جان أسمين حول تجربة الثورة الصينية في هذه المسألة: «الهيجان الصيني هو المبالغة. فعندما كانت الملصقات تدعو إلى إحراق وزارة البترول، فلا يجب الظن أن الثوريين كانوا يحولون الستيرنات إلى رماد. وعندما كانوا يريدون سحق رأس الكلب واصفين أحد الوزراء فلم يكونوا يطالبون غالبا إلا بتنحيته. فقد قدم التاريخ مواقف غير متوقعة، رجال سياسة عزلوا من أحد الأجهزة ومع ذلك نجدهم بين المدعوين لحضور اجتماع أعضائه. وشخصيات كان يظن أنهم فقدوا اعتبارهم إلى الأبد إذا بهم يعودون إلى الظهور في الاحتفالات فوق سدة تيين آن مين إلى جانب ماو تسي تونج»[١].

وفي بعض الثورات يجري الجزء الأكبر من الهدم قبل الشروع في خطوات البناء، وفي بعضها يسير الأمران معا على التوازي، وهذا واقعي ويبدو مقبولا لكثيرين شريطة أن يتم بوعي وإرادة ووفق منهج محدد.. أما الارتجال في هذه المسألة فإنه يخدم من دون شك أتباع الثورة المضادة، ويمنحهم فرصة قوية لالتقاط أنفاسهم والكيد للثورة، وإعادة إنتاج الفساد والاستبداد.

---

(١) جان أسمين، «الثورة الثقافية الصينية»، ترجمة: ذوقان قرقوط، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٧٣، ص: ٦.

وإذا كان هدم القديم البالي المتآكل، أو الضار المتوحش، ضرورة في الثورات، فإن الأكثر أولوية والأكثر أهمية هو البناء. ومن الأجدى أن ينشغل الثوار بالبناء أكثر من انشغالهم بالهدم، فتفريغ كل الطاقة للأخير تعني العيش في الماضي، أما توجيهها للأول فتؤشر إلى الرغبة في صناعة واقع مغاير لذلك الذي كان سائدا قبل اندلاع الثورة.

١٥ ـ يعتقد كثيرون أن «صندوق الانتخاب الشفاف» بات بديلا عن الثورة في المجتمعات الديمقراطية، أو هو «الثورة الجديدة» في التاريخ البشري التي أنهت الأنماط التقليدية المعروفة من الثورات. فالمواطنون هناك لا يحتاجون إلى الثورة على من بيده مقاليد الأمور حتى يخلعوه من منصبه، ويكفيهم الصبر عليه حتى تنتهي فترة حكمه التي تحددها الدساتير، ثم يصوتوا لرحيله، أو لإزاحة الحزب الذي يمثله عن السلطة.

وقد ظهر كتاب بهذا المعنى شارك في تأليفه عدد من أبرز علماء السياسة والاجتماع والمؤرخين[1]، ممن صرفوا معظم حياتهم يدرسون العمليات الثورية، وقد حاول هؤلاء الإجابة عن سؤالين مهمين يتعلق الأول بالعوامل التي تتحكم في صياغة ومدى تأثير الأشكال الجديدة الممكنة للتغيير السياسي الراديكالي في عهد العولمة، ويدور الثاني حول ما إذا كانت ديمقراطية المشاركة قد أصبحت وسيلة للنضال الثوري في المستقبل، وإلى أي حد أصبحت الثورات تعتمد على التكنولوجيا الحديثة ووسائل الاتصالات.

لكن هذه الأطروحة لم تلق موافقة من بعض مؤلفي الكتاب الذين قدموا ردودا قوية على كل من كان يعتقد بأن عصر الثورات قد انتهى، وقالوا إن الأجدر بالمفكرين مناقشة التغيرات التي طرأت على أساليب الثورات والثقافة السياسية المرافقة لها. فما دام هناك نظم حاكمة تمارس الاستبداد والاستعباد والظلم الاجتماعي المنظم والقهر وإهدار كرامة الإنسان فإن الثورة عليها أمر قائم وإن تأخر بعض الوقت.

الثورات العربية... مهمة صعبة ومصير غامض

لا يخلو السجال الدائر حول تقييم الثورات العربية من تسرع وخبل. فهناك من يتعامل مع الثورة على أنها نموذج واحد يجب أن يتكرر في كل زمان ومكان على غرار

(١) جون فوران، «مستقبل الثورات» (بيروت: دار الفارابي) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٧.

ما وقع في التجارب الثورية التي تركت بصمات واضحة وعلامات فارقة في تاريخ البشرية، مثل الثورات الفرنسية والروسية والصينية والإيرانية والمكسيكية وغيرها. ويقيس هؤلاء نجاح الثورة أو فشلها على مدى تطابقها مع هذه الأنماط التي يتم استدعاؤها كلما اندلعت ثورة في أي بقعة من بقاع الأرض.

مثل هذا التصور يغفل أمورا عدة، منها اختلاف السمات النفسية لبعض التجمعات البشرية عن غيرها، واختلاف التجربة التاريخية، والجينات الحضارية، وطبيعة الشخصية القومية لأمة من الأمم أو دولة من الدول عما عداها. كما يغفل هذا التصور اختلاف الزمان وتطور أساليب المعيشة وتقدم وسائل الاتصال. فما كان يستغرق سنين في السابق يمكن أن يتم في بضعة أسابيع حاليا. والتلاقي عبر مواقع «التواصل الاجتماعي» على الشبكة الدولية للمعلومات (الإنترنت) أدى دورا أسرع في إطلاق الثورة المصرية من ذلك الذي لعبته «الكاسيت» في الثورة الإيرانية، نتيجة الفرق في التقنيات والإمكانات بين هاتين الوسيلتين. وتسجيل المواقف والتعبئة للتظاهر والاحتجاج السلمي من خلال «الفيس بوك» و«تويتر» و«يوتيوب» أسرع وأمضى وأكثر انتشارا من قيام الإيرانيين مثلا بالتكبير فوق أسطح البنايات ليلا، ليقوي بعضهم بعضا في وجه نظام الشاه.

وتقييم الثورات العربية الآن عمل فيه قدر كبير من التجني والتسرع في آن. لكن ما يمكن قوله الآن، ومن دون مواربة هو أن النظم الحاكمة في البلدان العربية لم تكن عادية، ولا رخوة، كما ظن كثيرون. فالدول هي التي ضعفت وتراخت بينما تقوت النظم بشكل ملحوظ، وهو أمر ربما يلخصه عنوان كتاب مهم صدر قبل خمس سنوات للدكتور سامر سليمان عن الحالة المصرية عنوانه «دولة ضعيفة ونظام قوي».

ويعود هذا الوضع الغريب بالأساس إلى عدة أمور هي:

١ ـ قيام السلطات العربية الحاكمة بدمج الدولة في بنية النظام. فالمؤسسات التي كان من المفترض أن تعمل لصالح الدولة المستمرة الراسخة منذ آلاف السنين على ضفاف النيل وأرض الشام وبلاد اليمن السعيد استأثر بها النظام، وسخرها لصالحه، وأعاد إنتاج الظاهرة التي تخلصت منها أوربا بفعل ثوراتها السياسية والفكرية والممثلة

في اختزال الدولة في شخص الحاكم، والتي كانت تعبر عنها جملة دالة في التاريخ قالها ملوك كثر وتصرف آخرون على أساسها وإن لم يتفوهوا بها وهي: «أنا الدولة».

وحين اندلعت الثورات رفعت شعار «الشعب يريد إسقاط النظام»، ولم يدرك الثوار وقتها، في الغالب الأعم، أن إسقاط النظام قد يضعنا على حواف «إسقاط الدولة»، وأن المسألة تحتاج إلى مبضع جراح وليس معول فلاح، أي تحتاج إلى قدر كبير من الحذر والحرص والاحترافية في الإجهاز على النظام الحاكم توطئة لبناء نظام جديد، وهذه هي الغاية الأساسية للثورات، والتي تمكنها من إنجاز التغيير الجذري المطلوب.

لقد وجد الثوار في ليبيا أنفسهم في مواجهة جيش يقود فرقه وألويته الأساسية أبناء رئيس الدولة الذي يريدون إسقاطه، ووجدوا أن مؤسسات البلاد ومقدراته كلها متصلة بمصالح هذا الرئيس وأهوائه. ولم يأخذ أهل تونس ومصر وقتا طويلا حتى أدركوا أن امتداد بصمة زين العابدين بن على وحسني مبارك أبعد من القشرة الخارجية أو الطابق العلوي في بناء السلطة. فأجهزة الأمن والبيروقراطية تم تصميمها لخدمة معادلة «الاستقرار والاستمرار» التي لا تعني في معناها النهائي سوى إبقاء الحاكم على عرشه حتى يلقى الله، وبعده قد يرثه ابنه كما كان يخطط مبارك وصالح والقذافي، أو زوجته كما قيل عقب هروب ابن علي.

وعملية التوريث التي تمت في سوريا، وكان يجهز لإتمامها في مصر وليبيا واليمن، هي أحد الدوافع الرئيسية التي أدت إلى دمج الدولة في النظام، حتى يمكن التحكم في المخرجات كافة التي تنتجها التحولات السياسية بما يحقق هذا الهدف المريض.

٢ ـ لم تكن نظم الحكم العربية عادية، كتلك النظم التي تتعاقب على إدارة الدول الديمقراطية. فطول بقاء الرؤساء والملوك والسلاطين في الحكم جعلهم بمرور الزمن يقيمون شبكة متينة حولهم من أصحاب المنافع والمصالح، الذين يربطهم بأهل السلطة حبل سري غليظ. وهؤلاء شكلوا ما يمكن أن نسميها «زبائنية سياسية» تتشكل من كبار العسكر، وكبار ضباط أجهزة الأمن، وكبار رجال الجهاز البيروقراطي، وأصحاب الحظوة من رجال الأعمال، وكبار الملاك ووجهاء الريف، وبعض المثقفين والإعلاميين المستفيدين من السلطة، والذين يشكلون بوقا لها. وهؤلاء ليسوا مجرد مجموعات قليلة،

إنما تقوم حولهم جموع غفيرة من المنتفعين الصغار الذين يؤمنون إيمانا جازما بأن ما هم فيه من إمكانات ما كان يمكن أن تصل إليهم لولا شبكة الفساد الواسعة التي تشملهم بعنايتها ورعايتها.

وحين تندلع الثورة ويسقط رأس النظام الحاكم فإن هذه «الزبائنية» تتوارى قليلا، أو تنحني مؤقتا للعاصفة، فإن تراخت قوة الدفع الثوري، يطلون برؤوسهم من جديد، ويحاولون قدر استطاعتهم إعادة عجلة التاريخ إلى الوراء، وإعادة الأوضاع السائدة إلى سابق عهدها مع بعض التغييرات الطفيفة أو الإصلاحات الشكلية.

ويستخدم هؤلاء في محاولتهم تلك ما حازوه من مصادر وروافد القدرة، سواء إن كان القوة العددية للطفيليين المرتبطين بهم، أو القوة المادية التي تخلقها الثروات الطائلة التي جمعوها من وراء النظام الذي قامت ضده الثورة.

٣ ـ لا تزال الدولة العربية في الغالب الأعم خارج إطار التحديث والحداثة. ففي مصر وتونس تمكن الثوار من إسقاط رأسي النظامين الحاكمين بانتفاضتين سلميتين استغرقتا وقتا قصيرا قياسا إلى القدرات البوليسية الفائقة لنظامي مبارك وابن علي. ويعود هذا بالأساس إلى أن كلتا الدولتين تعيشان حالة من التحديث النسبي، الذي حرم النظامين من تعبئة الموارد التقليدية التي توافرت لعلى عبد الله صالح ومعمر القذافي وبشار الأسد وحمد بن عيسى. فالأول عبأ القبيلة، والثاني استعان بالمرتزقة عوضا عن غياب الجيش النظامي الحديث، أما الثالث فيستعمل الطائفة العلوية بقدراتها وهيمنتها على المؤسسة العسكرية إلى جانب مؤسسة حديثة اسما وتقليدية مضمونا ومعنى وهي «حزب البعث». أما في البحرين فالطبع تم تعبئة الطائفة السنية في مواجهة الانتفاضة التي أخذت في الغالب الأعم شكلا طائفيا.

وعلاوة على هذه التقليدية التي تم توظيفها في التصدي للثوار، فإن الدول الخمس التي شهدت ثورات ورث ثوراها تركة ثقيلة خلفتها النظم الفاسدة المستبدة، فوقعت هذه الحمولات الزائدة على قوة الدفع الثوري فأدت إلى تباطؤها، وذلك نظرا لأمرين أساسين الأول هو أن قوة الثورة المضادة استغلت هذه التركة في تحميل الثورة مسؤولية الإرباك الأمني والمشكلات الاقتصادية الطارئة والغموض السياسي. والثاني هو

الانطفاء السريع لـ«ثورة التطلعات» التي ولدت في نفوس وعقول الجماهير التي عولت على الثورة في انتشالها من الفقر إلى الغنى ومن المهانة إلى الكرامة. وهذا الانطفاء لم يتحول إلى فعل محايد إنما صار «ثورة إحباطات» وتلك تؤدي تباعا إلى انفضاض الناس عن الثورة، وهذا موقف مؤثر سلبيا، من دون شك، لاسيما في ثورات شعبية، اعتمدت في نجاحها على ضخامة الحشد، وانخراط قطاعات عريضة من المجتمع فيها. ومثل هذا الوضع جعل كثيرين يطالبون بتوصيف سليم للمشهد، أو لما جرى، للوقوف على حقيقة ما إذا كان مجرد دفعة إلى تغيير ما وإصلاح محدود؟ أم هو ثورة شاملة أي تغيير جذري قد يتأخر لكنه سيأتي؟ أم أننا أمام انقلابات مقنعة؟ أم أن النظام القديم سيعاد إنتاجه بوجوه جديدة، لا أكثر ولا أقل؟... الإجابة لا تزال في رحم الغيب.

الفصل السابع

المواجهة الأخلاقية في تعزيز الكرامة والشجاعة والروح الوطنية

تعد الكرامة هي القيمة الأسمى في المسيرة التي يقطعها الإنسان في سبيل التحقق والإنجاز، إذ تقع منها موقع القلب من الجسد.. وأحيانا تكون بمثابة القدمين اللتين يسير بهما هذا الجسد في مختلف الاتجاهات، متنقلا نحو مقاصده وغاياته. فمن الكرامة تولد الحرية والهيبة واحترام الذات واستحسان التعزيز الإيجابي والثناء، وهي قيم وأحوال نفسية ضرورية لبناء شخصية الآدمي عامة، وتحديد مسيرته ومصيره، وشخصية المناضل على وجه الخصوص، وترسيخ اختياراته وانحيازاته.

والكرامة ليست كلمة تلوكها الألسن باستمرار، من دون إدراك معناها ومغزاها، أو العمل من أجل تحصيلها والتمتع بحضورها ووجودها، بل هي قيمة تتحقق حين تتوافر الشروط التي تؤدي إليها، وينتظم السلوك المترتب عليها، ويكتمل الشعور بها لدى الفرد والجماعة. ولا تحل الكرامة بمجرد تكرار اللفظ الدال عليها، أو المفاهيم المنبثقة منها، ولا بمجرد الإلحاح على ضرورة الشعور بها، بل تأتي طواعية، مرتبطة بأفعال لا تتحقق من دونها، ثم تنمو داخل النفس الإنسانية، حتى تلتصق بها، وتتوحد معها، إلى الدرجة التي يعتقد فيها الإنسان أن الكرامة هي التي تحدد ما يقبله وما يرفضه، وما يروق له ويحبه، وما يلفظه ويكرهه، كما تحدد نظرة الجماعة إليه، وموقعه في سلم الإنسانية، إلى حد يؤمن عنده بأن الموت أفضل من حياة بلا كرامة.

أولا: الكرامة: المعنى والمبنى وحيز الاهتمام والوجود

خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان في أحسن صورة وحال: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤)، وكرمه على سائر المخلوقات: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

وهذا التكريم يتوجب أن يحصل عليه الإنسان لإنسانيته، بغض النظر عن دينه وعرقه ولغته وأيديولوجيته ووضعه الطبقي ولون بشرته.. فالآية القرآنية واضحة في هذا الشأن ولا تحتاج إلى أي تأويلات معوجة، فهي تتحدث عن «تكريم بني آدم»، وتساوي بين أبناء البشر في ذاتيتهم الإنسانية. ومن ثم فلا محل لأي مقولات تسعى إلى تجزئة كرامة البشر التي منحها الله إياهم، أو تحاول أن تخصها في أتباع ديانة بعينها، أو في المؤمنين من دون غيرهم[(١)].

وترتبط كرامة الإنسان في القرآن بثلاثة أمور مهمة: الأول هو أن الإسلام يقر خلافة الإنسان لله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة: ٣٠). والثاني هو أن الإنسان يحمل الأمانة من قبل الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب: ٧٢). أما الثالث فيتعلق بعدم وجود أي حائل بين الإنسان وربه في الإسلام، فهو دين لا يعرف وساطة بين الأرض والسماء، ولا يعرف الكهنوت، ويقر بوجود رباط وثيق بين الله وبين الإنسان[(٢)]، وهو ما تعبر عنه الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر:

حسن الصفار، «الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان»، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي) الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص: ٣٥ـ٥٣.

(٢) آنا ماري شميل، «الإسلام دين الإنسانية» ترجمة: د. صلاح عبد العزيز محجوب، مراجعة: د. محمود فهمي حجازي، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) سلسلة «قضايا إسلامية» العدد رقم (١٤٧)، الطبعة الثالثة، مايو ٢٠٠٧، ص: ٥٢.

عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُواْ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٧٢).

ويرى محمد عبد الله دراز أن الكرامة التي يقرها الإسلام للإنسان ليست كرامة مفردة، إنما هي كرامة ذات أبعاد ثلاثة، فهي أولا عصمة وحماية، وعزة وسيادة، واستحقاق وجدارة، وهي ثانيا مستمدة من طبيعة الإنسان، تتغذى من عقيدته: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (المنافقون: ٨)، وهي ثالثا كرامة يستوجبها الإنسان بسعيه وعمله وجهده واجتهاده: ﴿ وَلِكُلٍّ دَرَجَٰتٌ مِّمَّا عَمِلُواْ ﴾ (الأحقاف: ١٩).

ويقول دراز في معرض تأكيده رؤية الإسلام للكرامة الإنسانية: «إنها قبل كل شيء سياج من الصيانة والحصانة، هي ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد من البشر، ذكرا أو أنثى، أبيض أو أسود، ضعيفا أو قويا، فقيرا أو غنيا، من أي ملة أو نحلة.. إنها ظل ظليل ينشره قانون الإسلام على كل فرد يصون به دمه دون أن يسفك، وعرضه دون أن ينتهك، وماله دون أن يغتصب، ومسكنه دون أن يقتحم، ونسبه دون أن يبدل، ووطنه دون أن يخرج منه أو يزاحم عليه، وضميره دون أن يتحكم فيه قسرا، أو تعطل حريته خداعا ومكرا»[١].

وبهذا التكريم تكتمل الإنسانية، وبتلك الكرامة تتحقق الآدمية، ويجد الإنسان متكأً قويا وعريضا لنيل كل ما له من حقوق للمواطنة. فالإنسان يتميز عن الحيوان بالكرامة أكثر من تميزه بالتفكير. فكل الحيوانات تمتلك قدرا من التفكير والذكاء، يؤهلها لمواجهة أعباء الحياة. وبعض الحيوانات الذكية نسبيا، مثل الشامبنزي تبدو أحيانا أكثر ذكاء من بعض المعاقين ذهنيا من البشر، ممن يعانون من تخلف عقلي حاد. لكن لا يوجد حيوان مهتم بكرامته، أو يتصرف على أساس الحفاظ عليها وصيانتها، لأنها غالبا غير موجودة، ربما باستثناء الجمل الذي لا يضاجع أنثاه إلا بعيدا عن الأعين وفي ظلام دامس، ويحتقن من صاحبه إن بالغ في الإساءة إليه، وقد ينتقم منه حين تحين له الفرصة.

---

(١) محمد عبد الله دراز، «نظرات في الإسلام»، تحقيق: محمد موفق أبو البشر اليانوني، (حلب: مكتبة الهدى) الطبعة الثانية، ١٩٧٢، ص: ١٦٤.

وتقدر الأغلبية الكاسحة في الشرق والغرب معا حرص أي إنسان على كرامته، الأمر الذي تجلى في قول شكسبير على لسان ياجو، أحد أبطال مسرحيته الأثيرة «عطيل»: إني أحتقر الإنسان المطيع الذليل، الذي يحني ركبته استخذاء، ذلك الذي يقضي عمره منكبا على عبوديته، معتزا بذله. إنه أشبه ما يكون بحمار سيده، لا يعيش لشيء سوى العلف». وتجلى أيضا في تفضيل الشنفري، أحد الشعراء العرب الصعاليك، أن يأكل التراب عن أن يسأل الناس صدقة، ما عبر عنه في بيت بديع من الشعر يقول:

«وأَسْتفُّ تُربَ الْأرضِ كَيْ لا يُرَى له عَلَيَّ مِن الطَّوْلِ امْرُؤٌ مُتَطَوِّلُ

وأجملت مقدمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي رأى النور عام ١٩٤٨، النظرة العالمية لكرامة الإنسان، حين نصت على «الاعتراف بكرامة جميع أفراد العائلة الإنسانية، وبحقوقهم المتساوية، وغير القابلة للمساومة»، وحين شددت على أن «جميع الناس يولدون أحرارا متساوين في الكرامة والحقوق»، وهو ما يمثل «أساس الحرية والعدالة والسلم في العالم». وإمعانا في ترسيخ الاهتمام العالمي بالكرامة الإنسانية، نشأ «مشروع الكرامة الإنسانية العالمية» في رحاب المنتدى الاقتصادي العالمي ٢٠٠٢، وهو يرمي إلى العمل من أجل توفير حياة مادية فضلى.

لكن الكرامة الإنسانية لا تقتصر فقط على توفير حد الكفاية للناس من غذاء وكساء ودواء وإيواء وترفيه، حسبما يقصد هذا المشروع، بل تمتد إلى تحرير الإنسان من الخوف، وصيانته ضد كل أصناف القهر والإذلال، وإقرار حقوقه السياسية والاجتماعية والروحية، وكل ما يجعله يحيا عزيزا مهيبا.

فالكرامة تعني أن «الإنسان فوق كل ثمن»، أي لا يمكن بيعه بأي سعر. فكل ما له ثمن سلعة أو وسيلة، والإنسان ليس سلعة تباع وتشترى، وليس وسيلة إلى أي شيء، إنما هو غاية متفردة. وما كان يجري أيام العبودية والرق كان يخرج الإنسان من آدميته، ويجور على كرامته، ولذا حرمته الأديان السماوية، والمذاهب الفلسفية المنصفة، والقوانين والقواعد الدولية الحديثة والمعاصرة لحقوق الإنسان. كما أن تشيؤ الإنسان وتنميطه في ظل توحش الرأسمالية، وضخامة أسواقها، ومحاولتها تسليع أي شيء وأي قيمة، يجرح الكرامة الإنسانية، ولذا يواجه هذا المسلك الخاطئ صدا وردا، ونقدا وجرحا،

من قبل الأديان التي تدافع عن كرامة البشر، والجماعات والتنظيمات المناهضة للعولمة، والفلسفات الإنسانية، والنزعات الروحانية، التي راحت تنتفض ضد تسليع الإنسان، أو تحويله إلى آلة، أو مجرد رقم في حساب لا ينتهي.. لكن البشرية عانت طيلة عهود طويلة من انتشار أفكار وتصورات نالت من الكرامة الإنسانية بطريقة جارحة وقاسية على خلفيات أيديولوجية مستمدة من أديان أو مذاهب أو أعراق أو أيديولوجيات متطرفة. وقد وصل انتهاك الكرامة مداه مع من يؤمنون بحتميات أيديولوجية لأسباب بيولوجية، مثل النازيين والفاشيين الذين زعموا أن عرقهم أرقى من بقية الأعراق، وحاولوا أن يقدموا أدلة علمية على هذا تعود إلى التكوين الوراثي الذي تحمله الجينات، مما لا يقبل التغيير(١). ولا تزال هناك رؤى وتصورات عنصرية تحط من شأن البعض على خلفيات الانتماءات الأولية أو الطبيعية، لكن البشر يكافحون على الدوام من أجل إنهاء هذه المشاعر وتلك السلوكيات البغيضة.

وعلى وجه العموم، فإننا لا يمكن أن نطرح مسألة الكرامة الإنسانية بمعزل عن السياق الاجتماعي الذي يحيط بالفرد، ويعمل فيه. فاحترام هذه الكرامة أو انتهاكها يعتمد في جانب كبير منه على القواعد العامة المرعية للسلوك في أي مجتمع. ولا يمكن فصل ما تحمله الجماعة من قيم وما يبدر عنها من تصرف عن الوضع السياسي القائم(٢)، وذلك من منطلق أن السلطة يجب عليها أن تحرس الفضائل الاجتماعية وتعمل بجد على مقاومة الرذائل، أو الحد منها عبر توظيف القانون، وتشجيع الخطاب الديني الذي يحض على الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي.

إلا أن رشد السلطة وعقلانيتها ليسا هما العامل الوحيد المسؤول عن حفظ كرامة الأشخاص.. فالجماعة نفسها عليها واجب كبير في هذا الشأن. فقبل أن يكون هناك احترام لحقوق الأشخاص، يجب أن يتوافر حس بالترابط الاجتماعي مع هؤلاء الذين نعترف بحقوقهم، ونؤمن بضرورة أن يعيشوا حياة تليق بآدميتهم، بكونهم بشرا مثلنا.

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر:

ستيفن روز وآخرين، «علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٤٨)، إبريل ١٩٩٠.

(٢) سلطان الرفاعي، «الكرامة الإنسانية المنتهكة»، الحوار المتمدن، العدد ١٠٧١، ٧ يناير ٢٠٠٥.

وهنا يأتي دور مؤسسات المجتمع المدني والمنظمات المعنية بحقوق الإنسان لتساند شروط الاحترام الفعال للحقوق الإنسانية[١].

ثانيا: فضائل الشعور بالكرامة وتحصيلها

لا يكتفي البشر بعيش الحياة، لكنهم يجدون أنفسهم في حاجة ماسة إلى تقييم وجودهم، وتحديد ما إذا كانوا يحيون حياة كريمة أم حياة بشعة رخيصة، وهم دوما يسعون إلى الحكم على قيمة الأهداف التي يسعون إلى تحقيقها، والغايات العريضة الكامنة وراء ما ينهضون به من أفعال. ويريد البشر دوما معرفة ما إذا كان مسلكهم حسنا أم رديئا، منصفا أم ظالما، معقولا أم ينطوي على حماقة وجنون، لأنهم يريدون تبرئة ساحتهم في نظر أنفسهم أولا، ويتيقنوا من أن أسلوب المعيشة الذي اختاروه، يتصف بالخيرية، ويتم على أساس صائب أخلاقيا[٢].

ويقود الشعور بالكرامة إلى ميلاد اتجاهات وقيم سياسية إيجابية، لا غنى عنها لأي مشروع وطني يقوم على الممانعة والمقاومة. فهذه القيم وتلك الاتجاهات والتوجهات تحصن الإنسان نفسيا وعقليا ضد العناصر التي تعمل على تآكل روحه وتداعي قدرته على الصمود، وهي تسهم بطريقة جلية وملموسة في صنع الإطار العام الذي يحكم نظرة الإنسان إلى الأمور، وحكمه على المواقف والأحداث والشخصيات والأفكار. وكلما كان هذا الإطار متماسكا منيعا، تضاعفت إمكانيات التصدي لـ«الآخر المعادي»، سواء كان العدوان متجسدا في جيوش وعروش، أو ممثلا في أفكار ورؤى، أو متضمَّنا في إستراتيجيات وخطط وحيل ومكائد.

وأول الاتجاهات التي يصنعها شعور الإنسان بالكرامة هو حيازته «الاقتدار السياسي»، الذي يبدأ بتقدير الذات Self Esteem، وهو يقوم على حكم الفرد على أهميته

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر:

فيرجينيا هيلد، «أخلاق العناية»، ترجمة: د. ميشيل حنا متياس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٣٥٦)، أكتوبر ٢٠٠٨، ص: ١٧٧ ـ ١٩٦.

(٢) بيرتون بورتر، «الحياة الكريمة»، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة الأولى ١٩٩٣، سلسلة «الألف كتاب الثاني» رقم ١١٦، الجزء الأول، ص: ٩.

الشخصية، فإن رفع من قدرها، واعتز بها، امتلأ شعورا بأهميته، وجدارته بالاحترام والتقدير، وامتلأ ثقة في صحة أفكاره وميوله. وعلى العكس من ذلك فهو إن أبخس نفسه، وحط من منزلتها، فسيتضاءل شعوره بقيمة شخصية، وسيصاب بإحساس بأن الآخرين يلفظونه، وأنه عاجز عن فعل ما يريد[١]. والحاجة إلى التقدير تشير إلى معنيين رئيسيين الأول هو الحاجة إلى القوة والإنجاز والكفاية والتمكن، والثاني هو الحاجة إلى السمعة والمكانة والشهرة والفخر والأهمية[٢]، فإن أشبع الإنسان هذه الحاجات امتلك الشعور بالثقة، وأحس بأن له قيمة في الحياة، وليس مجرد رقم في طابور طويل لا ينتهي، أو عالة على الدنيا.

وحيازة الاقتدار والثقة السياسية تؤدي بالإنسان إلى «المشاركة السياسية»، أي انخراطه في الأنشطة التطوعية التي يهتم بها مجتمعه المتعلقة باختيار الحكام، وصياغة السياسة العامة، وذلك ابتداء من البحث عن المعلومات، والمساهمة في الجدل العام القائم، وانتهاء بالانخراط في حزب أو تيار سياسي معين أو الترشح للانتخابات، مرورا بحضور الاجتماعات والتبرع بالمال، والتواصل مع الشخصيات السياسية، والمشاركة في الحملات الانتخابية. وهذا الصنف من المشاركة له خصائص تتمثل في «الفعل» الذي يعني حركة الجماعة حيال تحقيق أهدافها ومقاصدها العامة، و«التطوع» الذي ينجم عن شعور الفرد بالمسؤولية الاجتماعية تجاه هذه الأهداف، و«الاختيار» الذي يضمن للفرد أن يساند الفريق السياسي الذي يحقق مصالحه، وصالح الوطن[٣].

وتعد المشاركة على هذا النحو نوعا من «المقاومة الإيجابية»؛ لأنها تصب في التيار العام الذي يرفض الاستبداد، من خلال التمسك بمباشرة الحقوق السياسية. والفرد

---

(١) صالح محمد أبو جادو، «سيكولوجية التنشئة الاجتماعية»، (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، ص: ١٧٠، ١٧١.

(٢) جون كوت، «علم النفس الاجتماعي والتعصب»، ترجمة: د. عبد الحميد صفوت إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي) الطبعة الأولى ٢٠٠٠، ص: ٣٠.

(٣) د. عزيزة محمد السيد، «السلوك السياسي: النظرية والواقع»، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص: ٢٩ ـ ٣٤.

المشارك إيجابيا، أو المنتمي، يكون متهيئا للانخراط في صفوف المقاومة والدفاع عن الوطن، إن تعرض لغزو أو اعتداء خارجي.

أما ثاني هذا الاتجاهات فيُمَثَّل فيما يؤديه الشعور بالكرامة إلى نزوع الفرد نحو التحرر والحرية، فالكفاح من أجل الكرامة يشترك في كثير من الجوانب مع النضال من أجل الحرية[1]. **وإعلاء قيمة الحرية يقود الفرد إلى مقاومة التسلط**.. فالإنسان المقهور يسعى لحل مأزقه الوجودي والتخفف من انعدام الشعور بالأمن، والتبخيس الذاتي الذي يلحق به، جراء وضعية الإذعان، عبر التماهي بالمتسلط والذوبان في عالمه ونظامه، وتمثل عدوانيته وطغيانه ونمط حياته وقيمه المعيشية، ورفع مكانته، وتثمين كل ما يمت إليه بصلة، وذلك في ظل هروب واسع من الذات، وتنكر فاضح لها، وتهرب من الجماعة، وتنصل من الانتماء إليها[2].

فالمقاتل الذي يحمل السلاح قد يتردى من النضال إلى ممارسة ما كان يقوم به المتسلطون عليه.. وبدلا من أن يعامل الناس بروح الأخوة، ويرى نفسه حارسا أمينا على حريتهم واستقلالهم، يتعالى عليهم، ويتباهى مختالا باستعراض قوته، متمسكا بالمظاهر، بشكل يتنافى مع الروح النضالية الحقة، التي تفرض على المقاوم أن يتطامن ويتواضع حيال الجماهير. و«شيوع التماهي بالمتسلط سلوكيا ونفسيا عند المقاتلين والمسلحين، يحمل أشد الأخطار على عملية التغيير والتحرير.. فبدلا من تقويض العلاقات السابقة (السيد والتابع ـ المتسلط والمذعن) وإحلال الإخاء محلها، نلاحظ بروزًا لسادة جدد، ومتسلطين جدد، يشتطون بقدر حاجتهم للتعويض عن دونيتهم المزمنة.. وإذا بالممارسة المسلحة تتعرض للتزييف والتحوير والوقوع فيما قامت أصلا لتغييره»[3].

وحين يصل المقاوم إلى الحد الذي يمارس فيه نوعا من «السادية» على من في محيطه الاجتماعي، يكون قد انزلق إلى الضعف الكامل. وكما يقول أريك فروم: «ليست

---

(١) ب. ف. سكينر، «تكنولوجيا السلوك الإنساني»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٣٢)، أغسطس ١٩٨٠، ص: ٣٢.

(٢) د. مصطفى حجازي، «التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور»، (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، الطبعة الثامنة، ٢٠٠١، ص: ١٢٣ ـ ١٣١.

(٣) المرجع السابق، ص: ١٣٢.

الشهوة للقوة كامنة في الاقتدار، بل في الضعف. إنها عجز النفس الفردية عن أن تطيق الوحدة، وتظل حية. إنها المحاولة اليائسة لكسب اقتدار ثانوي، حيث ينقص الاقتدار الأصيل»[١].

والنزوع إلى الحرية، القائم على الشعور بالكرامة، يحمي المقاوم من الوقوع في فخ التسلط على الناس، والانزلاق إلى أعمال وممارسات استعراضية. فالكريم يحترم الآخرين، عن اقتناع بأن هذا هو المسلك الصائب في الحياة، وعن رغبة في أن يقابَل منهم باحترام شديد، لأن الإهانة في نظره أقسى من أن يتحملها، وإن جرت وتكررت فهي تمس كيانه ووجوده، وهو أمر فوق طاقة المقاوم والمناضل الحقيقي.

وثالث هذه الاتجاهات يتمثل في إعلاء المتلئ شعورا بالكرامة للوجود الإنساني أو «الكينونة»، مفضلا إياها على التملك، الذي يدور حول الغرائز، التي إن انصاع الإنسان لها، وخضع لإلحاحها، صار أقرب إلى الحيوان. أما الكينونة فتسلك طريقا مختلفة، تتعبد فوق الحاجة إلى الانتماء والتعالي أو التجاوز، والحاجة إلى الارتباط بالجذور والهوية، والحاجة إلى إطار توجيهي، يحكم الفهم والسلوك[٢]. والميل إلى الكينونة أو الوجود يحمي الإنسان من التردي في الجشع والحسد والعدوان، والانسحاق أمام المادة ومنطق السوق المتوحشة، ويمده بمتعة التجربة المشتركة، والتحلي بالقيم الإنسانية السامية، وهي حالات وأمور غاية في الأهمية والحيوية بالنسبة للمقاوم، الذي يجب أن يكون مستعدا في أي وقت لأن يدفع روحه ثمنا للدفاع عن القضية التي يؤمن بها.

وهنا يأتي الانجاه الرابع الذي يرسبه الشعور بالكرامة في نفس المقاوم وعقله، **ألا وهو «الولاء»، الذي يعني الارتباط وعيا وسعيا بمجموع الشعب، والميل إلى ما يتبناه من قيم وأفكار، وما يصبو إليه من أهداف ومصالح**[٣]. ويعني كذلك «الروابط والعواطف

---

(١) أريك فروم، «الخوف من الحرية»، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: مكتبة دار الكلمة)، ٢٠٠٣، ص: ١٣٥.

(٢) لمزيد من التفاصيل انظر: أريك فروم «الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون» ترجمة: سعد زهران، ،(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، العدد (١٤٠) أغسطس ١٩٨٩.

(٣) هاني خلاف وأحمد نافع، «الوطن العربي: قضايا مستقبلية»، (القاهرة:مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ٣٦.

المعنوية والقانونية التي تربط الفرد بجماعة أو مؤسسة أو وطن»[١]. ومثل هذا الشعور يبلغ مكانة من المقاومة تماثل تلك التي يبلغها الدم من حياة الإنسان، فلا مقاومة من دون ولاء، فالمنتمي فقط هو الذي يحوز استعدادا للدفاع عن المعتقدات والمعاني والأفكار التي يؤمن بها، والذود عن الشخصيات الاعتبارية والإنسانية التي يرتبط بها.

ثالثا: امتلاك البطولة والشجاعة الخلاقة

(أ) البطولة: تجمع المعاجم العربية على أن البطولة هي الشجاعة الفائقة[٢]، التي لا يتصف بها إلا قليل من البشر. ويقدم ابن منظور في «لسان العرب» أسباب هذه التسمية بقوله «سمي بطلا لأن الأشداء يبطلون عنه، أو أن دماء الأقران تبطل عنه، فلا يدرك لهم ثأر»، أما معجم أكسفورد فيرى أن البطل Hero هو «المحارب العظيم

---

(١) عبد الوهاب الكيالي (محرر)، «موسوعة السياسة»، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، الجزء السابع، ص: ٣١٤.

(٢) حول مفهوم البطولة من مختلف جوانبه، راجع ما يلي:

ابن منظور، «لسان العرب».

توماس كارليل، «الأبطال» ترجمة: محمد السباعي، (القاهرة: دار الهلال) سلسلة كتاب الهلال، العدد ٣٢٦، الطبعة الثانية، فبراير ١٩٧٨.

د. أحمد محمد الحوفي، «البطولة والأبطال»، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) سلسلة التعريف بالإسلام، الكتاب السابع والثلاثون، الطبعة الأولى، ١٩٦٧.

د. أحمد شمس الدين الحجاجي، «مولد البطل في السيرة الشعبية»، (القاهرة: دار الهلال) سلسلة كتاب الهلال، العدد ٤٨٤، إبريل ١٩٩١.

د. أحمد شمس الدين الحجاجي، «النبوءة أو قدر البطل في السيرة الشعبية»، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة)، سلسلة مكتبة الشباب، العدد ٢٦، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

د. نبيلة إبراهيم، «البطولة في القصص الشعبي» (القاهرة: دار المعارف) ١٩٧٧.

د. شوقي ضيف، «البطولة في الشعر العربي»، (القاهرة: دار المعارف) ١٩٨٤.

د. محمد مندور، «نماذج بشرية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة مكتبة الأسرة، ١٩٩٦.

د. شكري محمد عياد، «البطل في الأدب والأساطير»، (القاهرة: دار المعرفة) ١٩٥٩.

د. كارم محمود عزيز، «البطولة والبطل في أسفار المقرا العهد القديم: دراسة فلكلورية مقارنة»، جزءان «البطل الشعبي» و«البطل الديني»، (القاهرة: مكتبة النافذة) الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

والمقاتل الشجاع»، وهو «القائد القوي الملهم الذي بوسعه أن يحدد مسار التاريخ»، أو «الشخص الذي اشتهر بين الناس بإنجازاته الكبيرة أو صفاته الحميدة» حسب ما تذكره الموسوعة الأمريكية.

فإذا انتقلنا من الحرب إلى الإبداع والمعرفة والمخيلات الشعبية يكون البطل هو «الشخصية المحورية في حكاية أو رواية أو ملحمة من أي نوع من الأدب الملحمي»، كما تذكر الموسوعة البريطانية.. وهو هنا يبدو تعبيرا فنيا واعيا أو غير واع عن أشواق ورغبات تعتمل في نفوسنا بحثا عن الاكتمال الإنساني، أو محاولة فهم الواقع وسبر أغواره.

وللبطولة ركائز لا تخفى على أحد:

أولها فيض الحيوية، إذ إن البطل يتمتع بقوة بدنية فائقة، بغض النظر عن حجم جسمه، طويل أو قصير، سمين أو نحيل. ولم يعرف التاريخ بطلا غير موفور الصحة، أو متداعي البناء، بليد المشاعر والإحساس.

وثانيها رسوخ العقيدة، بوصفها القوة التي تهيمن على الفكر والمشاعر والعزيمة، وتحمي الفرد عند الملمات، وتمده بطاقة على الصبر، وتملؤه بالاطمئنان وقت القلق، والثقة وقت الاضطراب، وتجعل العظائم تصغر في عينيه، ما دامت باطلا، والصغائر تكبر في نفسه ما دامت حقا. والعقيدة هنا لا تقتصر فقط على ما يستمد من الدين وجلاله، بل أيضا على ما تمنحه المذاهب والرؤى الوضعية، والأيديولوجيات متكاملة الأركان، والعلوم التجريبية. فكل هذه الخلفيات العميقة تمنح صاحبها قدرة على مواجهة الصعاب التي تعترض طريقه، وإصرارا على تحقيق غاياته، لكن كل المعتقدات تصغر وتتضاءل أمام الإيمان بالله سبحانه وتعالى.

وعموما فإنه لولا إيمان الأبطال في كل مجال من مجالات الحياة بما يدور في عقولهم وتنطوي عليه جوانحهم، ما تقدمت الحياة بنا خطوة واحدة. فالسياسي المؤمن بقضية بلاده، والمفكر المؤمن بآرائه، والعالم المؤمن بمخترعاته واكتشافاته، ورجل الدين المؤمن بانتصار الحق في النهاية، هم جميعا مَن دفعوا الحياة دفعا إلى الأمام، ولولاهم لتوقفت أرجل الناس عن المسير، وتجمدت مصائرهم عند المرحلة الأولى.

أما الركيزة الثالثة فهي الشجاعة، إذ لا بطولة من دون شجاعة فائقة، لأنها عدة البطل في الحب وسلاحه، ولأنها في السلم القوة الدافعة إلى الاعتصام بالعقيدة، والصدع بكلمة الحق، والتنديد بمفاسد المجتمع وشرور الحكام.. وهي الباعث للمستكشفين على المجازفة بحياتهم، وعلى هجر أوطانهم، ليرتادوا الأصقاع المجهولة، والبقاع التي لم تخْط عليها قدم، فينتفع العالم بخيراتها، ويعرف أحوالها، ويضيف إلى علمه علما.. وهي التي تحفز المخترع إلى السهر والدرس والبحث، فيجري التجارب في معمله أو في الجو أو في قاع البحر، وهو على ثقة من أن الموت يرصده.

والركيزة الرابعة هي مضاء العزيمة، عاجلها وآجلها، بكونها القوة التي وهبها الله سبحانه وتعالى للإنسان، لتسيطر على رغباته، وتضبط حركته. وهي مستمدة من الفطرة الإنسانية، وتأتي التجارب والخطوب لتصقلها وتمتنها، وتجعلها عزيزة لا تقبل الذل، أبية لا ترضى الهوان.

والركيزة الخامسة هي الاعتداد بالنفس، الذي يمنح البطل عزة وثقة في نفسه، وهيبة في نفوس الناس، ويحصنه من الوقوع في فخ الغرور القائم على الادعاء والمبالغة والكذب، أو السقوط في أوهام الخيلاء المنطوية على الكبر والاستكبار، أو التردي في الأثرة التي تتأسس على جنوح وتزيُّد في حب النفس، وحرص على إشباع ملذاتها ومتعها.

أما الركيزة السادسة فهي الرحمة.. فالبطل ليس وحشا كاسرا، قاسي القلب، متبلد المشاعر، بل هو إنسان عطوف، طيب القلب، رقيق المعاملة، وهذا لا يتناقض مع شجاعته ومضاء عزمه. ومن يتصور أن البطولة خالية من الرحمة، فإنه خاطئ أو مغرض، يتوهم أن البطولة تدمير وتخريب وإفساد وغطرسة، وينسى أن الأبطال في تاريخ الإنسانية قد عرفوا الرحمة والعطف والوفاء والضعف أمام المواقف الإنسانية.

فالبطولة مرتبطة بالأخلاق ارتباطا شديدا.. فالبطل لا يميل إلا إلى الواجب، ولا يخون الأمانة. وترتقي البطولة كلما تعلقت بالغايات العظيمة. والبطولة التي لا يبغي البطل من ورائها مجدا وصيتا، أو يسعى إلى الكيد إلى خصم، أو تحقيق منفعة مادية، هي البطولة السامية، التي لا تموت بموت صاحبها، بل تظل باقية حين تؤثر في أتباع البطل ومريديه، أو ترفعه إلى أن يكون مثلا أعلى يحتذى به على مر الزمن.

والأبطال يكونون إما حقيقيين كالذين نعرفهم في السياسة والحرب والمعرفة والعلم والدين، مثل هؤلاء الذين ذكرهم توماس كاريل في كتابه الأثير «الأبطال»، وإما أسطوريين تصنعهم قرائح الشعوب وأقلام بعض الكتاب المبدعين، إما اختلاقا كاملا، وإما بإضفاء صفات خارقة على قادة وشخصيات عادية بعد موتها. وهنا يقول كارليل: «إن من أسباب العزاء أن في ذكرى الأبطال العظماء، كيفما كانت، نفعا وفائدة. والرجل العظيم لا يزال بعد موته ينبوع نور يتدفق. فليس أحسن من مجاورته شيء.. نور يضيء، وكان يضيء ظلمات الحياة. وليس هو كسراج أشعل، ولكنما نجم شبته يد الله بين أشباهه من كواكب الأفق... هو ينبوع نور يتدفق بالحكمة ومعاني الرجولة والشرف الكبير».

ويقدم كارليل أبطاله في صور شتى: أولاها البطل في صورة إله، حيث يتحدث عما أسماها «عبادة الأبطال» التي تعني الإفراط في إجلالهم إفراطا لا حد له. والثانية هي البطل في صورة رسول، ويمثله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم، والثالثة هي البطل في صورة شاعر ويجسده كل من دانتي وشكسبير، والرابعة هي البطل في صورة قس، ويجسده مارتن لوثر بالنسبة للبروتستانتية وجون نوكس بالنسبة للبيوريتانية. وقياسا على هذه النماذج يحفل التاريخ البشري بالأبطال، الذين كبروا في عيون الناس ونفوسهم، وصاروا رموزا ومثلا عليا، يقتدى بها.

ويولد البطل في السير الشعبية مصحوبا بنبوءة واضحة المعالم، ترتبط بوجوده الفعلي، وتحدد له المصير المعَد له، والدور الذي سيلعبه في حياته، وهو دور حتمي، ليس بوسعه أن يفر منه، أو يتفاداه. وتضع هذه النبوءة بصمة أساسية في إخراج البطل من حيز الإنسان العادي إلى براح الإنسان الأسطوري، ليدخل دائرة الكون الفسيح، فيتوحد معه، ويرتبط به ارتباطا وثيقا. والنبوءة قاسم مشترك في أساطير البطولة كافة، وحياة أصحاب الملاحم والسير الشعبية الكبرى. ومن أشهر النبوءات في هذا الشأن تلك التي أطلقها الإغريق على أخيل بطل الإلياذة وكعبه وكذلك على بيرسيوس وهيراقليس، وتلك الخاصة بأوديب والتي حملها معبد دلفي إلى والده، و«قورش» ورستم وجرشاسب عند الفرس. وفي الأساطير العربية سبقت النبوءة مجيء أبو زيد

الهلالي وحمزة البهلوان وعبد الوهاب ابن الأميرة ذات الهمة وعنترة بن شداد والزير سالم والمهلهل بين ربيعة.. إلخ.

وفي حقيقة الأمر، فإن معظم الشعوب التي كانت لها حضارات عظيمة، نسجت كثيرا من الأساطير النمطية التي تمجد فرسانها وملوكها وأمراءها ورجال دينها الكبار ومن بنوا مدنها التاريخية. ومن أشهر تلك الأساطير أسطورة «حورس» في الأدب الفرعوني القديم، و«إنكي» في ملحمة الخليقة البابلية، و«بعل» في آداب الكنعانيين، و«سرجون الأكادي» مؤسس الإمبراطورية الأكادية في بلاد النهرين، و«شمشون» عند العبرانيين.

وتوزعت أساطير هؤلاء «الأبطال» على عدة أشكال منها ما يعرف بـ «أسطورة البطل» والملاحم والتراجيديا والحكايات الخرافية والحكايات السحرية والسير الشعبية والأسطورة الدينية.

وينحت بعض المبدعين أبطالا من خيالهم الخصب، لكنهم يتركون علامات في تاريخ الإنسانية، وتتردد سيرهم وأفعالهم وكأنهم بشر من لحم ودم، وليسوا مجرد سطور دبجها قلم، وربما لم يتوقع كاتبها لحظة تدبيجها أنها ستعلو في نفوس الناس هذا العلو، وتجري على ألسنتهم هذا الجريان. ويمكن أن نضرب مثلا هنا بشخصية «دون كيشوت» التي أبدعها الكاتب الإسباني ذائع الصيت سيرفانتس (١٥٤٦ ـ ١٦١٦) بعد أن احتشد خياله بقصص الفروسية التي قرأها من الأدب اليوناني القديم.. فهذه الشخصية المختلَقة صارت مضرب الأمثال على الفروسية الجامحة، التي جعلت صاحبها يعشق الحرب، فإن لم يجد من يحاربه حارب طواحين الهواء. وحفل الأدب العالمي بنماذج كثيرة على المنوال نفسه مثل هاملت لشكسبير وفوست لجوته... وهكذا.

وهذه النماذج الخيالية المختلقة تدل دلالة قوية على أن الناس يتوقون دوما إلى البطولة، فإن لم يجدوها اخترعوها. وسواء كان البطل حقيقيا، عاش بين الناس ومشى على الأرض وسُمعت أقواله وشوهدت أفعاله، أو كان صناعة كاتب قدير أو إنتاج قريحة شعبية متوقدة، فإن الحياة بحاجة دوما إلى الأبطال، كي ترتقي وتتقدم وتسير إلى الأمام.

* * *

(ب) أما الشجاعة فقد نستشف صعوبة معناها من تلك المحاورة الطويلة التي أجراها سقراط حول هذه القيمة، والتي انتهت بأن أشاح بيده وقال لأصحابه: «لقد فشلنا في أن نكتشف ماهية الشجاعة». ولم يكن مرد هذا اليأس إلى كسل عقلي أو سؤال من ليسوا من أهل الاختصاص، بل كان منبعه تعقُّد معنى الشجاعة إلى الدرجة التي تجعل فهمها مرتبطا بفهم الوجود نفسه.

لكن البشر لم يهملوا في تاريخهم الطويل البحث عن معنى للشجاعة، حتى لو كان غير جامع ولا مانع. **وفي المعنى العام المتواتر استخدامه في قواميس العرب تعني الشجاعة الجرأة والإقدام التي تقوم على شدة القلب في البأس، والصبر والثبات على جلب الأمور الناقعة ودفع الأمور الضارة، واستطاعة التغلب على رهبة المواقف.** ويرى الفقيه العظيم ابن حزم الأندلسي أنها بذل النفس للذود عن الدين أو الحريم أو عن الجار المضطهد أو المستجير المظلوم، وعمن هضم ظلما في المال والعرض، وسائر سبل الحق سواء قل من يعارض أو كثر. أما عالم اللغويات عبد القاهر الجرجاني فينظر إليها باعتبارها هيئة حاصلة للقوة الغضبية بين التهور والجبن بها يقدم على أمور ينبغي أن يقدم عليها. ويراها الجاحظ الإقدام على المكاره والمهالك عند الحاجة إلى ذلك، وثبات الجأش عند المخاوف مع الاستهانة بالموت.

ويعتقد الفيلسوف عبد الغفار مكاوي أن هناك نوعين من الشجاعة، سياسية وصوفية[1]، الأولى تقاوم ما يعترضها من صعاب في سبيل تحقيق العدل، والثانية تسير بالنفس في ليل العالم وتخترق بها ظلام المادة والحواس. ومع أنهما مختلفتان فإنهما ينهلان من نبع واحد، يتمثل في التخلي عن الذات أو العالم والاستعداد للتضحية بالنفس في سبيل قيمة أسمى، وكلاهما يحارب الشر في العالم، ويحدوه الأمل في النصر، حتى لو تطلب الأمر التضحية بالنفس. وهنا نرى أن الشجاعة تتعلق بإدراك الموت، ولذا لا يمكن للحيوان أو الملاك أن يتصفا بالشجاعة. فالشجاع هو الذي يواجه الموت في كل وقت، ويستعد أن يلاقيه في أي مكان، ولذا فإن الاستشهاد هو غاية الشجاعة، والدم تاجها، سواء كان في سبيل العقيدة الدينية أو في سبيل الوطن والمبدإ أو تحقيق رسالة في الحياة.

---

(١) د. عبد الغفار مكاوي، «مدرسة الحكمة»، (القاهرة: دار شرقيات) الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

وفي المعاجم الأجنبية تشتق كلمة الشجاعة Courage من الكلمة الفرنسية Coeur ومعناها القلب. فكما يضخ القلب الدماء في أجسادنا فيمكننا من استعمال كل أجزائها لتؤدي وظائفها، فإن الشجاعة تضخ في أوصالنا كل ما يجعل الفضائل النفسية الأخرى ممكنة، وبدونها تتحلل الفضائل جميعا. والشجاعة ضرورية لتجعل الوجود والصيرورة شيئا ممكنا. ويعرف القائد الإغريقي نيكياس الشجاعة بأنها «العلم بما ينبغي أن يخشاه الإنسان وما يستطيع أن يتجاسر على الإقدام عليه، سواء في الحرب أو في غيرها من الأحوال».

ورأى أفلاطون أن الشجاعة هي الجهد الذي يقع بين العقل والحس، ويجعل المرء يسعى سعيا غير إرادي إلى كل ما هو عظيم ونبيل. وهي بذلك تحتل موقعا وسطا ومركزيا من النفس، ولا يحوزها إلا الحراس أو الأرستقراطية المسلحة. ووافقه أرسطو في حصر الشجاعة في طبقة المقاتلين، ليكون الشجاع في نظره هو من يقدم على الفعل من أجل ما هو نبيل، وما يستحق الثناء، وما يبتعد عن الاحتقار، وهي تفرض التضحية بكثير من العناصر التي تتعلق بوجود الإنسان، وهي التي تثبت جوهر الإنسان وهدفه الباطن، وتحقق في الفعل كماله وقدراته، رغم المصاعب والمتاعب والأهوال.

ويعرف الأديب الأمريكي الكبير أرنست هيمنجواي الشجاعة بأنها الصبر الجميل على الشدائد، والعنصر الجسور الملهم من عناصر الروح، التي تمكنها من الانتصار على أعتى الأخطار. ويتفق الفلاسفة الأوربيون نيتشه وسارتر وكامو وكيركجور على أن الشجاعة لا تعني غياب اليأس، وإنما القدرة على التقدم في الحياة رغم اليأس.

وفي سياق فلسفة القوة التي يؤمن بها نيتشه (والتي تقول للإنسان في صراحة جلية: «عش في خطر») يرى أن الخير يكمن في الشجاعة، إذ يقول في كتابه الشهير «هكذا تحدث زرادشت»: «تسألون ما هو الخير. الخير هو أن تكون شجاعا... والخير ألا تهتم بالحياة الطويلة، ولا بالنجاة من الأخطار، وألا تحب الحياة حبا يجعلك تتعلق بها مهما نفثت إرادة القوة والحياة فيك».

ويوزع المفكر وعالم النفس الأمريكي روللو ماي الشجاعة على أربعة أصناف[1]:

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر، روللو ماي، «شجاعة الإبداع»، ترجمة: فؤاد شامل، (القاهرة: دار سعاد الصباح).

الأول يتضمن الشجاعة البدنية، والتي هي أبسط أنواعها وأوضحها. ودار هذا النوع طيلة التاريخ الإنساني حول العضلات المفتولة وخفة اليد ومهارة الاشتباك في المعارك والقدرة على ممارسة العنف المادي ضد الآخرين. لكن ظهرت في الآونة الأخيرة اتجاهات ترمي إلى تحويل الطاقة الجسدية للشجاعة من العنف إلى اكتساب حساسية التفكير بالجسد، واستخدامه في التعاطف مع الآخرين، والتعبير عن الذات بوصفها شيئا جميلا، ومصدرا ثريا من مصادر المتعة الحياتية. وهنا لا يصير الجسد موضعا للإدانة بل مصدرا للكبرياء.

والصنف الثاني هو الشجاعة الأدبية التي تعني القدرة على اجتياز الصعاب ومواجهة المتاعب بالاعتماد على قوة الإرادة والتمسك الصارم بالمبادئ والتحلي بالصبر والإيمان بانتصار الحق في النهاية. ويشترط هذا النوع من الشجاعة الإحساس بالناس وإدراك معاناتهم، والالتزام بالدفاع عنهم، وتبني قضاياهم.

ويحفل التاريخ الإنساني برجال تحلَّوا بشجاعة أدبية كبيرة مثل تلك التي امتلكها صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم في تحملهم لأشد ألوان التعذيب من دون أن يفرطوا في عقيدتهم.. ومثل تلك التي تملكت أحمد بن حنبل فأعانته على تحمل التعذيب على أيدي رجال الخليفة المأمون كي يقبل فكرة «خلق القرآن»، وكذلك تحمل حبيب بن زيد الأنصاري تقطيع جسمه إربا إربا صامدا حتى آخر قطرة في دمه على أيدي مدعي النبوة مسليمة الكذاب. ووقف خبيب بن عدي فقد وقف على المشنقة وهو ينشد:

ولست أبالي حين أقتل مسلما — على أي جنب كان في الله مصرعي

وذلك في ذات الإله وإن يشأ — يبارك على أشلاء شلو ممزع

وحلت الشجاعة في نفس سقراط فتجرع السم الزعاف حتى لا يخون المبادئ التي نادى بها. وحلت في رأس وقلب نيلسون مانديلا فتحمل السجن طويلا من دون أن يفقد الأمل أبدا في أن بلاده ستنال حريتها. وتحلى الكاتب الروسي ألكسندر سولجنستين بشجاعة فائقة في مواجهة استبداد الحزب الشيوعي الروسي، ودخل بسببها السجن، لكنه لم ينحن. وتكرر هذا النوع من الشجاعة مرات لا حصر لها في تاريخ البشرية من خلال القائمين على حركات وتنظيمات وجماعات النضال والمقاومة والتمرد والخروج على الظلم والاستبداد، والمدافعين عن الأرض والعِرض في مواجهة الغزاة والمحتلين.

أما **الصنف الثالث فهو الشجاعة الاجتماعية** التي تعني المخاطرة بالنفس أملا في تحقيق علاقات إنسانية حميمة وذات معنى، تجعل الإنسان يتقاسم مع الآخرين آمالهم وأحلامهم ومخاوفهم وتطلعاتهم، ويدخل معهم في تفاعل جدي، لقتل الاغتراب، والتمتع بالتعرف على أفراد جدد.

والصنف الرابع هو الشجاعة الخلاقة التي تقوم على اكتشاف أشكال ورموز ونماذج جديدة تشد عربة الحياة إلى الأمام. ولا تخلو مهنة من المهن التي عرفها البشر من فرص متعددة لتحقيق الشجاعة الخلاقة، بدءا من الهندسة وانتهاء بالدبلوماسية، مرورا بالشعر والفن والموسيقى.

ونحن في العالم العربي في حاجة ماسة إلى الشجاعة الخلاقة كي ننتشل أنفسنا من التخلف والقهر، ونملأ حياتنا بالمعاني الجميلة والنبيلة والحقيقية، بقدر ما نحن في حاجة إلى الشجاعة الأدبية في مواجهة الاستبداد والظلم بشتى صوره، والشجاعة الأدبية في مواجهة الغزاة الذين احتلوا أرضنا، وانتهكوا حرماتنا، ولن ينفكوا عنا إلا إذا أذقناهم بأسنا.

رابعا: في تعزيز «الروح الوطنية»[1]

قالت الممرضة الإنجليزية أديث كافيل قبل أن يعدمها الألمان رميا بالرصاص لدورها في معالجة الجرحى ومواساتهم ومساعدة الأسرى الفارين من وجه النازي في الحرب العالمية الأولى: «لقد أدركت أن الوطنية ليست كافية، المطلوب هو ألا نكره وألا نشعر

(١) تم استقاء مادة النقطة المتعلقة بالروح الوطنية من:

- فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- يوهان هويزنجا، «أعلام وأفكار»، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة الألف كتاب الثانية، ١٩٩٩.
- تركي الحمد، «من هنا يبدأ التغيير»، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- سيد عويس، «لا للعنف: دراسة علمية في تكوين الضمير الإنساني»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢.
- عادل لطيفي «الوطنية أم الإنسان لتحقيق الحداثة العربية»، الجزيرة نت.
- عبد الإله بلقزيز، «الأوطان والأمم ليست حقائق قبلية»، صحيفة الحياة التي تصدر في لندن باللغة العربية، ١٨م١١/٢٠٠٧.

بروح العداوة إزاء بعضنا البعض». ويقف الدكتور جونسون صاحب أشهر المعاجم الإنجليزية موقفا أكثر تشاؤما، حين يقول إن «الوطنية هي الملاذ الأخير للأوغاد».

لكن هذه التعبيرات التي جاءت في لحظات خاصة لم تبين على الوجه الأكمل معنى الوطنية، ولم تعطه قدره ومكانته في قلب الإنسان وعقله، ابتداء من «الوطنية المحلية» التي قد لا تكون أكثر من مجرد ضيق أفق، لأنها تنطوي على تعصب شديد للقبيلة والعشيرة والعائلة، وانتهاء بالوطنية الجامعة التي تتعدى حدود الانتماءات الأولية لتشمل «الدولة» الحديثة بأسرها.

ولا نكاد نلمح كلمة وطن في شعر العرب الأقدمين، والشعر كان كتاب حياتهم، إلا نادرا، ومنها ما أنشده رؤبة بن العجاج:

«أوطنْت وطْنـا لم يكــن من وطْني　　　لو لم تكــن عــاملها لــم أســكن»

وكان الوطن عند العرب لا يعدو كونه السكن وموطئ القدم، وهو ما يتأكد من تعريف أبي البقاء الكفوي للوطن في كتابه الأثير «الكليات» بأنه «منزل الإقامة. والوطن الأصلي مولد الإنسان أو البلدة التي تأهل فيها. ووطن الإقامة هو البلدة أو القرية التي ليس للمسافر فيها أهل ونوى أن يقيم فيه خمسة عشر يوما فصاعدا. ووطن السكنى هو المكان الذي ينوي المسافر أن يقيم فيه أقل من خمسة عشر يوما». وقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم بجلاء عن حبه لمسقط رأسه حين توجه إلى مكة دامعا وهو يرحل عنها مرغما مهاجرا إلى المدينة: «إنك من أحب بلاد الله إلى قلبي، ولولا أن أهلك أخرجوني منك ما خرجت».

أما العرب المحْدَثون فنقلوا المصطلح إلى مستوى أعمق من مجرد البيت والديار، وأداروا حوله جدلا لا يزال قائما حول منشئه ومبتغاه، فوجدنا من يقبله ويطوره مثل الإمام محمد عبده الذي عرفه بأنه «المكان الذي للمرء فيه حقوق وواجبات سياسية».. بل هناك من أصبح الوطن في نظره هو الأولى بالولاء والانتماء والإخلاص، مثل الشاعر والفيلسوف اليمني الكبير عبد الله البردوني الذي يقول في عبارة دالة: «تذهب الزعامات وتبقى الأوطان».

في المقابل وجدنا من يتحفظ على المصطلح مثل عبد العزيز جاويش الذي رأى أن الوطنية مصطلح أجنبي ظهر فجأة بأوربا في القرن الثامن عشر، وانتقل إلى الشرق مع العلوم الغربية التي تنافح عن المدنية الحديثة. بل هناك من يؤكد تشوه المصطلح في ذاكرتنا ومخيلتنا الجمعية مثل المفكر التونسي عادل لطيفي الذي يقول: «لو عدنا إلى جذور تبلور هذا المفهوم في الحالة العربية لوجدناه مرتبطا إلى حد كبير بالمعاناة المتولدة عن هيمنة الاستعمار، أي سلب الأراضي والاعتقالات والتعذيب والقتل، وكل الحالات المرتبطة بتجربة الاحتلال والمؤسسة على نكران حق وجود الآخر، على عكس الحالة الغربية التي كان فيها وعي الإنسان بالوطن امتدادا لوعي الإنسان بذاته».

وقد ارتبطت الوطنية في حياة العرب المعاصرين في الغالب الأعم بالأقوال أكثر من الأفعال، أو بالتنظير أكثر من الممارسة، وبالعواطف أعلى من العقل، وبالأيديولوجيات قبل الفهم الموضوعي والواقعي. وجذبت هذه المسألة انتباه كاتب بمكانة تركي الحمد فرأى أننا في العالم الثالث عامة نتحدث كثيرا عن الوطن والوطنية، ونملأ الأسفار الضخمة عن معناها ومبناها، بينما يمارس الناس في البلاد المتقدمة وطنيتهم من دون أن يفكروا في هذا أو يعلنوه ليل نهار. ويرى أن صانع الأحذية لو أتقن عمله فهو أكثر وطنية من زعيم لا هم له في خطبه سوى الوطنية، وأب يزرع قيمة العمل في ابنه هو أكثر وطنية من وزير يتحدث عن الوطن دوما.

ورغم أن الروح الوطنية مخبوءة بين جوانح المرء، ولا يحاسب الفرد على غيابها إلا إذا اتخذ من السلوك ما يقر بذلك، أو ما يضعه في تعارض مع مقتضيات الوطنية، فإن الدول جميعها تريد من مواطنيها أن يظهروا هذه الروح حتى ولو كانت مصطنعة، مثل ما فعلته منظمة MPAC حينما وجهت المسلمين الأمريكيين إلى الخروج من بيوتهم للاحتفال بالرابع من يوليو (يوم الاستقلال) في وقت كانوا فيه منقوصي المواطنة، ومغبونين من سوء المعاملة بعد أحدث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

لكن في جميع الأحوال فإن هذه الروح تعد قيمة خلقية سامية، منذ بدء الخليقة وإلى قيام الساعة، وهي تكمن في حب الإنسان الفطري لمسقط رأسه، أي المكان الذي ولد فيه وترعرع، وفيه عاش أبوه وأجداده، وغيرته عليه، وحرصه على الارتقاء به وإنهاضه،

والاستعداد التام للذود عنه وحمايته من أي معتد غاصب، ورؤيته دوما الملاذ الأخير، ليس للأوغاد كما قال جونسون، ولكن للأسوياء.. ورحم الله أحمد شوقي الذي أنشد في بيت خالد من الشعر:

وطني إن شغلت بالخلد عنه نازعتني إليه في الخلد نفسي

و قال الجاحظ: كان النفر في زمن البرامكة إذا سافر أحدهم أخذ معه من تربة أرضه في جراب يتداوى به.. ويبلغ الأمر مداه مع شاعر عربي آخر قال:

بلاد ألفناها على كل حالةٍ وقد يؤلف الشيء الذي ليس بالحسن

وتُستعذب الأرض التي لا هواء بها ولا ماؤها عذب ولكنها الوطن!

إلا أن المؤرخ الهولندي الشهير يوهان هويزنجا يرفض اقتصار «الوطنية» على هذا الزخم العاطفي، بل يمدها إلى مجال العقل فيقول: «إن في لفظة الوطنية شيئا من الإدراك الشعوري الواعي.. فهي تعبر عن اقتناع بالتزام يقيد صاحبه تماما نحو الوطن، التزام لا يحدده سوى ما للضمير من مبدإ سام مرشد». وهذا الإدراك قديم قدم الإنسان نفسه، فالوطنية في نظره كانت موجودة لكن بألفاظ مختلفة معادلة لها، والتغير الوحيد الذي جرى في القرون الأخيرة أن اللفظ بات أكثر تحديدا، أما ما عدا ذلك فكل ما يتعلق بالوطنية ظل على حاله، كغريزة بدائية في المجتمع البشري.

ويتجاوز المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز هذا المستوى من الشعور القائم على الموروث الثقافي والديني والاجتماعي الذي تكرسه المؤسسات التي تعكف على تلقين الفرد وتنشئته، مقدِّرًا أن مثل هذا الشعور ينتج وعيا بحضارة أو عقيدة لكن ليس بوطن. ثم يضيف المصالح إلى العقل في إدراك معنى الوطنية.. ففي رأيه أن الوطن ليس حقيقة جغرافية، وإنما هو حقيقة اجتماعية - اقتصادية وسياسية، كما أنه ليس حقائق قبلية مطلقة، وإنما حقيقة تُبنى بناء مستديما من خلال التوليد المستمر للمصالح المادية التي تصنع بين الناس روابط فتدمجهم في وحدات اجتماعية وتكوِّن لديهم ذواتهم الجمعية. ويقول في هذه الناحية: «لا يكفي المرء مثلا أن يولد في مصر أو المغرب من أبوين مصريين أو مغربيين، وأن يتلقّف تاريخ هذين المصرين من أمصار العرب،

وأن يتشبع بعظمة رموز تاريخها، وأن تكرّس البيئة العائلية والتربوية والإعلامية قيم الاعتزاز بالانتماء إلى البلد عنده، حتى تتكون في وعيه مبادئ الوطنية المغربية أو المصرية، أو حتى يتحصّن وعيه من خطر البَرَم بذلك الانتماء أو الرغبة في التحلل منه». وبذلك فهو يشترط أن يحصل الفرد على حقوق المواطنة، المادية والمعنوية، كاملة حتى يشعر الإنسان بمعنى «الوطن».

لكن هذه الشروط يمكن أن تتراجع أو حتى تختفي في أوقات المحن، فيغفر المخلصون لبلدهم كل ذنوبه في حقهم، ويبدون استعدادا حقيقيًّا لدفع أرواحهم فداء له. وهناك مثل قريب على ذلك يتمثل في الحزن الذي تملك قلوب وأكباد كثير من السجناء والمعتقلين أيام حكم الرئيس جمال عبد الناصر من هزيمة ١٩٦٧ على يد إسرائيل، رغم أنهم كانوا في هذا الوقت يذاقون العذاب أصنافا بأيدي جلادين لا يرحمون، ولا يعترفون لأحد بأن يحب بلده بالطريقة التي تروق له.

وهذا الجانب الإيجابي للروح الوطنية هو الذي يغذي المقاومة ويصلب عودها، ويمثل بالنسبة لها، في كل زمان ومكان، الوقود الأساسي الذي تعمل به، أو الزاد الرئيسي الذي تتقوت عليه. لكن هذه المرامي الحميدة للوطنية لا تتوافر في كل الحالات.. ففي ضوء وقائع التاريخ نلاحظ أنها ارتبطت أحيانا بالحروب القومية والنزعات الاستعمارية السافرة. فكثير من الحروب نشبت باسم الوطنية، واستُخْدِم فيها «الوطنيون» أدواتٍ للتدمير وسفك الدماء ضد «المواطنين المستضعفين» للبلاد المستعمرة أو المستهدفة بالعدوان.

لكن في المحصلة، فإن المقاومة بكونها فعلا إيجابيًّا شرعيًّا وشريفا مرتبطة بالروح الوطنية من الصنف الأول. أما العدوان، الذي تقف منه المقاومة موقف النقيض أو المناهض، فيستخدم الروح الوطنية من الصنف الثاني، ليحولها إلى طاقة ممقوتة.

الفصل الثامن

احتواء صراع الهويات...

في تقليل العنف المفرط لدى الشباب

تعد الصراعات حول «الهوية» بشتى أشكالها هي الأكثر إراقة للدماء في تاريخ البشرية المديد.. فالإنسان الذي طالما تمزق بين «أنا» و«هو» أو «نحن» و«هم» كان أكثر ضراوة حين زاحم وخاصم وقاتل من يختلفون معه في الدين والسلالة والطبقة والثقافة. وتحت هذه البنى الاجتماعية الكبرى تناحر المتمايزون في الفروع من بين المتمركزين حول القبيلة والطائفة والمذهب واللهجة. حتى الإمبراطوريات الكبرى لم تقلع عن توظيف الهويات في تسويغ مشروعاتها الاستعمارية، حين صنعت منها أيديولوجيات سهلت لها عملية الحشد والتعبئة.

وطيلة هذا المسار التاريخي الطويل كان الشباب هم أكثر الشرائح الاجتماعية دفعا لثمن العنف الذي يترتب على التعصب الأعمى للهوية، وسوء فهم ثقافة الآخر، لكنهم ظلوا، ولا يزالون، هم الفاعل الأكبر في هذه العملية الدموية المتواصلة، حيث أَدَّوْا أدوارا متعددة على هذا الدرب، فهم إما كانوا محركين للأحداث نظرا لارتفاع درجة «الطاقة الغضبية» لديهم بفعل عوامل جسمية ونفسية واجتماعية كثيرة، وإما كانوا حطبا لنيران العنف الناجم عن تصارع الهويات وتصادمها.

إن من يمعن النظر في كم الأحداث والوقائع وفي كيفها أيضا، سيجد الشباب ضالعين في أغلب ما يجري، أو أنهم في قلب المشهد، مؤثرون ومتأثرون. فالتباغض

والاحتقان الطائفي قد يثيره الطاعنون في السن أحيانا، لكن الشباب هم من يترجمونه إلى عنف مادي. وكثير من الصراعات التي يتأجج أوارها في «البؤر الساخنة» كافة على سطح الأرض، تزكيها سواعد الشباب، لأنهم ببساطة هم المجندون في الجيوش النظامية والمنخرطون في حركات المقاومة والمكونون للجسم الرئيسي في تنظيمات الإرهاب وجماعاته، أيا كانت بواعث الإرهاب ومقاصده.

وأغلب هذه الأفعال العنيفة محالة إلى التعصب الأعمى للهويات تارة، وإلى الهويات التي تنطوي على أفكار تدعو إلى كراهية الآخر ونبذه طورا. ومرحلة الشباب هي أعلى المراحل العمرية ارتباطا بالانتماءات الأولية وانحيازا للأفكار والسرديات الكبرى المطروحة، ومن ثم فهي أكبر وقت للتأثر بكل الثقافات العنيفة التي تنتجها بعض الهويات. وهذه مسألة لا يمكن الوقوف عليها كاملة إلا إذا حددنا جوانبها ومفاهيمها ومساراتها، الأمر الذي يتطلب الإجابة عن أسئلة من قبيل: ما الهوية؟ وما العنف؟ وما الشباب؟ وما علاقة الهويات بإنتاج ثقافة العنف وممارسته، ولماذا الشباب هم الأكثر تأثرا بكل هذا؟

لكن ما أود أن أؤكد عليه في هذا المقام، أن إمكانية إنتاج هوية ما عنفا مقنعا أو منظما، لا يعني بأي حال من الأحوال أن التخلي عن الهوية واجب، فهذه مسألة مستحيلة بل ومرفوضة تماما، لكن من الضروري أن يتخلى الأفراد عن التعصب الأعمى لهوياتهم وخصوصياتهم، وألا يستسلموا لما يسمى «حرب الأفكار» وأن يؤمنوا بتعدد الهويات وتقاطعها، ويتسامحوا مع «الآخر»، ويمتلكوا قدرة فائقة على التفرقة بين التسامح والتساهل؛ فالأول لازم لنزع أي طاقة عنيفة تحملها الهويات، والثاني غير مطلوب، لأن من لا يحترم ما لديه ليس بوسعه أن يحترم ما لدى الآخرين، ففاقد الشيء لا يعطيه.

* * *

أولا: ما الهوية؟

الهوية في معناها الأولي والبسيط هي إدراك الفرد نفسيا لذاته. لكن هذا التصور المبسط لم يلبث أن اتسع وتفاعل داخل العلوم الإنسانية قاطبة، ليشمل الهوية الاجتماعية، والهوية الثقافية، والهوية العرقية، وجميعها مصطلحات تشير إلى توحد الذات مع وضع

اجتماعي، أو تراث ثقافي، أو جماعة عرقية. وإذا انطلقنا من الذات وفارقناها إلى المحيط الأكبر، فيمكن الحديث عن هوية الجماعة، التي تعني التوحد أو الإدراك الذاتي المشترك بين جماعة من الناس[١].

هو مفهوم متعدد الجوانب، يتعلق بفهم الناس وتصورهم لأنفسهم ولما يعتقدون أنه مهم في حياتهم، استنادا إلى مصادر معينة مثل الجنوسة والتوجه الجنسي والجنسية والإثنية والطبقة والمذهب وغيرها. **وهناك نوعان من الهوية، الأول:هو: الهوية الذاتية، والثاني هو: الهوية لاجتماعية[٢]. وكلاهما مرتبطان بهمزات وصل عديدة.**

وإذا كان النوع الأول يتمحور حول الأنا بوصفها مظهرا شعوريا للذات كما يدركها صاحبها[٣]، فإن هوية المجتمع هي خلاصة عبقريته وذكائه الجمعي المستقى من سماته النفسية وتاريخه وقيمه وعقيدته وتصوراته وتجربته الحياتية بكل ما تنطوي عليه من قدرة على الاستيعاب والاستبعاد، وإمكانية في التواصل مع التجارب الأخرى، والتفاعل معها بمختلف الصور والأشكال[٤]. وهذان النوعان يشكلان صلب الاهتمامات المعرفية والعلمية بقضية الهوية، لاسيما الدراسات الثقافية، التي تنشغل أساسا بفحص السياقات التي يقوم الأفراد والجماعات داخلها ومن خلالها وبالاستناد إليها بتكوين هوياتهم أو فهمهم لذواتهم والتعبير عنها وحمايتها[٥].

وينطوي مفهوم الهوية على خاصية ثابتة ومستمرة للفرد أو الجماعة. وهذا إن كان من

---

(١) شارلوت سيمور سميث، «موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية»، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة) الطبعة الثانية، ٢٠٠٩، ص: ٥٥٣.

(٢) أنتوني جدنز، «علم الاجتماع»، ترجمة: د. فايز الصباغ، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة) الطبعة الرابعة، ص: ٩٠.

(٣) د. محمد عاطف غيث، «قاموس علم الاجتماع»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) ص: ١٥٣.

(٤) سمير بودينار، «الحوار الحضاري وسؤال الهوية»، في: عبد الحق عزوزي (مشرفا)، «القبول بالتعددية الثقافية والحوار الحضاري»، المركز المغربي متعدد التخصصات للدراسات الإستراتيجية والدولية، الطبعة الأولى ٢٠٠٨، المجلد الأول، ص: ٣١٧، ٣١٨.

(٥) أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، «موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية»، ترجمة: هناء الجوهري، مراجعة: محمد الجوهري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة) ٢٠٠٩، ص: ٧٠١.

الممكن تقبله على المستوى النظري فإن من الصعب تحققه في الواقع المعيش، ولذا يدعو بعض الباحثين إلى التركيز على عملية التوحد، وليس البحث عن هوية ثابتة، لأن الأخيرة تكاد تكون مستحيلة. فالشخص الواحد ينتمي إلى هويات عديدة، وهو ما عبر عنه أمارتيا صن حين قال: «إننا في حياتنا العادية نرى أنفسنا أعضاء لعدد متنوع من الجماعات، ونحن ننتمي إلى كل هذه الجماعات، فالشخص نفسه يمكن أن يكون، دون أي تناقض، مواطنا أمريكيا من أصل كاريبي، وينحدر من سلالة إفريقية، ومسيحيا، وليبراليا.. وهو رجل، ونباتي، وعداء للمسافات الطويلة.. ويكون مؤرخا، ومعلما، وروائيا، ومناصرا لقضايا المرأة، وطبيعيا في علاقته بالجنس الآخر... ومحبا للمسرح، ومناضلا من أجل قضايا البيئة، ومشجعا للعبة التنس، وعازفا لموسيقى الجاز، وشديد الإيمان بالرأي الذي يقول إن هناك مخلوقات ذكية في الفضاء الخارجي»[١]. وهذا التعدد في الهويات يتكرر لدى كل فرد على وجه الأرض، بما يجعل الإنسان موزعا طيلة الوقت بين انتماءات متقاطعة ومتشابكة، ومتباينة أحيانا. وقد يشترك الفرد في انتماء أو أكثر من فرد آخر، لكنهما يكونان في الوقت ذاته متناقضين ومتنافرين في انتماءات أخرى، وهذا في شبكة اجتماعية غير منتظمة.

ونظرا لهذا التعقيد، حاولت بعض الدراسات الاجتماعية والاقتصادية أن تمارس نوعا من التجنيب أو الاختزال لـ«الهوية» عبر سبيلين[٢]: الأول هو «الإغفال» بمعنى التجاهل والإهمال الكلي لتأثير أي شعور مشترك بالهوية على سلوكيات واختيارات التجمعات البشرية، والتعامل مع كل فرد وكأنه «كل متكامل» منبت الصلة عن غيره، ويعمل ويتحرك في جزيرة منعزلة. أما الثاني فهو «الانتماء الأحادي أو المنفرد» الذي يعني النظر إلى كل فرد وكأنه لا ينتمي إلا إلى جماعة واحدة، يعطيها ولاءه.

وعموما فإن الإنسان لا يعطي مختلف هوياته الدرجة نفسها من الأهمية أو الأولوية، لكنه يغلب بعضها على بعض، وقد تنتظم لديه في سلم انتماء يتدرج من الأقصى إلى الأدنى.. وهنا قد تجد مجموعة بشرية نفسها متفقة على إعطاء وزن أكبر لهوية معينة عما عداها، ويورثها هذا شعورا قويا بالتمايز عن الآخرين.

---

(١) أمارتيا صن، «الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي»، ترجمة: سحر توفيق، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٣٥٢) يونيو ٢٠٠٨، ص: ٨ ـ ٩.

(٢) المرجع السابق ،ص ٣٤ :ـ ٤٢.

وهذه المجموعة قد تصغر لتختصر في جماعة أو عائلة أو عشيرة أو قبيلة أو طائفة أو أهل حرفة أو أتباع دين أو لغة، وقد تكبر عند البعض لتصبح الدولة أو الإقليم، وهنا يمكنها أن تأخذ مسميات عدة. فعلى سبيل المثال، هناك مصطلحات مختلفة للتعبير عن هوية المنتمين إلى منطقتنا من العالم مثل: «الرابطة الشرقية» و«الجامعة الإسلامية» و«القومية العربية» و«الرابطة الوطنية الإقليمية» و«العالم العربي» و«الوطن العربي»، وغير ذلك من المفاهيم التي ثار حولها جدل فكري عارم منذ مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى اللحظة الراهنة(١).

* * *

ثانيا: ما العنف؟

هناك ثلاثة اتجاهات في تعريف العنف(٢)، **الأول** ينظر إليه بوصفه الاستخدام الفعلي للقوة المادية بشتى صورها من قبل فرد أو جماعة بغية إلحاق الأذى بأشخاص وإتلاف ممتلكات، سواء كانت هذه الصورة هي القهر والقسر والإكراه بشكل عام أو أنها انزلقت إلى أعمال الهدم والتخريب والتدمير والقتل والتعذيب وما أشبه. **والثاني** لا يكتفي بالاستخدام الفعلي للقوة المادية بل يمتد إلى مجرد التهديد باستعمالها في سبيل تحقيق أهداف غير قانونية أو مرفوضة اجتماعيا. **أما الثالث** فينظر إلى العنف على أنه نتاج خلل وتناقض كامن في البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وهو يتخذ عدة صور منها ضعف التكامل الوطني، وتنامي النزعات الانفصالية، وغياب العدالة الاجتماعية، وحرمان قوى اجتماعية من حقوقها السياسية، وعدم إشباع الحاجات الأساسية من غذاء وكساء وإيواء ودواء لقطاعات عريضة من المواطنين، والسقوط في فخ التبعية لدول خارجية.

---

(١) عفت الشرقاوي، «المصادر الفكرية لمفهوم الهوية لدى رواد الفكر القومي العربي» وانظر في: د. عز الدين إسماعيل (مشرفا)، «الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر»، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية) الطبعة الأولى، ١٩٩٩، ص: ١٣.

(٢) د. حسنين توفيق إبراهيم، «ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) سلسلة أطروحات الدكتوراه، العدد رقم (١٧)، ص: ٤٢ ـ ٤٤.

وهناك من يرى العنف سلوكا فطريًّا يولد الإنسان به، وهناك من يرى أنه سلوك مكتسب يتعلمه الإنسان من البيئة الاجتماعية المحيطة به[١]. ويوجد من يفرق بين العنف المادي والعنف اللفظي والعنف الرمزي، ونلفي تفريقا بين العنف المقنع والعنف الظاهر سواء كان فرديا أو جمعيا، وهنا تقول باربرا ويتمر: «أي سلوك شخصي ومؤسساتي يتسم بطابع تدميري مادي واضح ضد آخر يعد عملا عنيفا. هناك العنف الشخصي الخفي، الذي يؤذي الآخر نفسيا، وهناك العنف المؤسساتي الخفي، حيث تنتهك البنى الاجتماعية هوية مجموعات الأشخاص»[٢].

ويصنف حسنين توفيق العنف وفق عدة معايير[٣]، أولها يرتبط بشكل السلوك العنيف وطبيعته حيث يتدرج من الإضرابات والمظاهرات إلى أعمال الشغب والتمرد والتصفية الجسدية. وثانيها يتعلق بما يرمي إليه الفعل العنيف إذ يمكن أن يكون الهدف سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي أو ديني أو إجرامي. وثالثها يتصل بالفئة الاجتماعية التي تمارس العنف سواء كانوا الطلاب أم العمال أم الفلاحين أو العسكريين. أما الرابعة فتتمثل في تقدير حجم المشاركين في العنف، والذي يتدرج من الفردي إلى الجماعي بأحجام متفاوتة. والخامس يتلمس درجة التنظيم وهنا يمكن التفرقة بين العنف المخطط له، وأعمال العنف الفجائية أو التلقائية. وهذه معايير تتداخل وتتشابك ولا يمكن الفصل بينها إلا على المستوى النظري والافتراضي.

* * *

ثالثا: ما الشباب؟

أدلى علماء النفس والاجتماع والأطباء والمختصون بالدراسات السكانية بدلوهم مليا في تعريف الشباب، لكن القاسم المشترك بينهم جميعا يبين أن **الشباب هو المرحلة التي يكتمل عندها النضج الجسمي والعقلي والانفعالي للإنسان، بعدما يفارق المراهقة.**

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: باربرا ويتمر، «الأنماط الثقافية للعنف»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٣٣٧) مارس ٢٠٠٧، ص: ٣٩ـ٥٣.

(٢) المرجع السابق، ص: ٣٧.

(٣) د. حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص: ٤٦ ـ ٤٨ .

والشباب يفضي بالفرد إلى النضج الاجتماعي، الذي يؤهله لتحمل أعباء ومسئوليات حياتية، وممارسة دور معين يختاره أو يتقبله، لاسيما مع استعداده لتكوين أسرة. وهناك من يحدد إجرائيا فترة الشباب بأنها الممتدة من سن الثامنة عشرة وحتى الثلاثين[١]. وهناك من يقسم مرحلة الشباب ذاتها إلى مراهقة ويفاع وشباب مبكر ثم شباب بالغ.

وفي حقيقة الأمر، لا يوجد تعريف واحد للشباب، ولا يوجد اتفاق بين العلماء والباحثين على تعريف جامع مانع له. فتعريفاتهم تتباين باختلاف أهدافهم وخبراتهم والمفاهيم والأفكار التي يتبنونها. ولذا نجد أن مفهوم الشباب يتوزع على اتجاهات عدة، أولها الاتجاه البيولوجي الذي يتتبع أطوار النمو الفيزيقي والنضج العقلي والنفسي فيرى أن الشباب يبدأ من الخامسة عشرة إلى الخامسة والعشرين، وهناك من يجعله العمر المتراوح بين الثالثة عشرة والثلاثين. وثانيها الاتجاه السيكولوجي، الذي يتعامل مع الشباب بوصفه حالة عمرية تشهد نموا بيولوجيا واجتماعيا ينطلق منذ البلوغ وينتهي إلى دخول الفرد إلى عالم الراشدين. وهناك الاتجاه السوسيولوجي الذي يتعامل مع الشباب على أنه حقيقة اجتماعية وليس مجرد ظاهرة بيولوجية، ولذا يربط الشباب بتوافر مجموعة من السمات والخصائص الحياتية.

*   *   *

رابعا: الهوية والعنف... من تناحر القبائل إلى صراع الحضارات

من يمعن النظر في الملابسات والسياقات المرتبطة بالأعمال العنيفة التي تمت بسبب تنازع الهويات، يجد أن وجاهة ورسوخ وتأثير التصورات التي تسوِّغ العنف تختلف باختلاف المدى أو القدر الذي يتوافر فيه للساخطين الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة. ويتولد هذا الشعور ويتعزز عبر مجموعة من المعاني والرموز التي تجعل الناس واعين بحالات السخط المشتركة بينهم، ومدركين في الوقت ذاته حجم وجود الجماعة أو المنظمة التي تضمهم، وواثقين من قدرتهم إن توحدوا على أن ينتفضوا ضد من يضطهدهم أو

(١) د. نجلاء عبد الحميد راتب، «الانتماء الاجتماعي للشباب المصري: دراسة سوسيولوجية في حقبة الانفتاح»، (القاهرة: مركز المحروسة للنشر) الطبعة الأولى ١٩٩٩ ص: ١٥٠.

يقهرهم. ومثل هذا الوضع دفع ديفيد شوارتز إلى القول: «الإغراءات الثورية تكون ناجحة بمقدار ما توافر الشعور بالانتماء إلى جماعة تاريخية معتدة بنفسها، حتى لو كانت من نتاج الخيال»[1].

وبينت بعض الدراسات التي عنيت بتحديد «الاتجاهات التعصبية»[2] أن الأفراد يكونون صورة إيجابية عن الجماعة التي ينتمون إليها، وحين يضعونها موضع مقارنة مع الجماعات الأخرى. وهذا التمييز الإيجابي الذي تفرضه الهوية يقف خلف كثير من أشكال التحيزات السلوكية والتقويمية والإدراكية، التي يتم إنتاجها في ركاب التنافس بين الجماعات وتبني الأفراد لإستراتيجيات خاصة في تعاملهم مع «الآخر».

وعلى وجه العموم، يتم تجنيد الأفراد والجماعات في حركات التمرد من خلال نوعين رئيسيين من الإغراء، الأول يرتبط بالولاء السياسي، والثاني يتعلق بإغراء شعورهم بالهوية[3]، الذي يرتبط بتكوين صورة ذهنية سيئة عن الطرف الآخر، تراه على النحو التالي[4]:

١ ـ الآخر عميل أو مأجور أو ساذج جاهل، ولا يوجد شخص عاقل نزيه يمكنه قبول ما يتفوه به الجانب الآخر من ترّهات.

٢ ـ لم يعد الحوار مع الآخر مجديا، وقد استنزفنا معه إمكانات الحوار كافة، وهو لا يفهم إلا لغة القوة، وهو البادئ بالعدوان، والتفاهم معه لا يعني سوى الضعف أو التخاذل.

٣ ـ الآخر هو الخارج على الأصول الصحيحة، سواء كانت هذه الأصول هي الدين أو المذهب أو القانون أو الأيديولوجيا أو المسار السياسي، أما نحن فملتزمون بتلك الأصول.

---

(١) تيد روبرت غير، «لماذا يتمرد البشر؟» ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤، ص: ٣٢٣.

(٢) د. معتز سيد عبد الله، «الاتجاهات التعصبية»، «الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٣٧) مايو ١٩٨٩، ص: ١١٧.

(٣) جراهام إيفانز وجيفري نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤، ص: ٣٤٣.

(٤) د. قدري حفني، «لمحات من علم النفس»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ٢٠٠٠، ص: ٢٥٤، ٢٥٥.

٤ ـ الآخر لا يمثل إلا أقلية، أو لا يعدو أن يكون «قلة مندسة» أما نحن فنحظى بتعاطف الأغلبية.

٥ ـ الآخر جامد لا يتغير، حتى لو قال بعكس ذلك، فأقواله خديعة، وحديثه عن التغيير وهم.

٦ ـ الآخر يودي بنا إلى الاغتراب، سواء بدفعنا إلى مستقبل أو مجهول، أو سحبنا إلى ماض سحيق لا صلة لنا به.

٧ ـ كلهم أعداء، ولا فروق جوهرية بين المفكرين منهم والمنفذين أو بين الموافقين والمعارضين، وما تنوعهم واختلافهم سوى خديعة لنا، أو توزيع أدوار علينا.

٨ ـ من الضروري أن ننقي صفوفنا من المتخاذلين، الذين يدعون إلى حوار مع أعدائنا، فهؤلاء قاصرو فهم سذج، أو هناك من غرر بهم وضللهم، أو هم عملاء مزروعون بيننا، أو تصمهم عزيمة خائرة تجعلهم غير قادرين على المواجهة.

والصراع حول الهوية آفة عرفتها البشرية طيلة تاريخها المديد، بدءا من التناحرات العشائرية والقبلية وحتى صراع الدول والإمبراطوريات والحضارات. وصراع الحضارات هو المشهد الأخير في استخدام الهوية كرأس حربة ضد «الآخر». وهنا يقول صمويل هانتنجتون: «الفرض الذي أقدمه هو أن المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد لن يكون مصدرا أيديولوجيا أو اقتصاديا في المحل الأول. فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية، والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرا ثقافيا. وستظل الدول/ الأمم هي أقوى اللاعبين في الشؤون الدولية، لكن النزاعات الأساسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات لها حضارات مختلفة، وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل»[1].

---

(١) ترجمة لمقالة صمويل هنتنجتون التي نشرها بمجلة Foreign Affairs خلال صيف عام ١٩٩٣، في مجموعة مؤلفين «صدام الحضارات»، (بيروت: مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص: ١٧. ورغم أن هنتنجتون قام بتوسيع هذه المقالة ونشرها في كتاب يحمل العنوان نفسه، فإننا اعتمدنا هنا على المقالة ذاتها، لأنها تتضمن جوهر فكرته، وهو الأمر الذي نحتاج إليه في هذه الدراسة، دون الحاجة إلى التفصيلات التي يحملها الكتاب، والتي لا تعدو كونها برهنة على مقولة صدام الحضارات بأمثلة حية في العالم المعاصر.

والحضارة في نظر هنتنجتون هي «أعلى تجمع ثقافي للناس، وأوسع مستوى للهوية الثقافية للشعب، ولا يسبقها إلا ما يميز البشر عن الأنواع الأخرى، وهي تتحدد في آن معا بالعناصر الموضوعية المشتركة مثل اللغة والدين والتاريخ والعادات والمؤسسات»(١).

لكن ما الحضارات التي ستتصادم؟ ولماذا؟.. من وجهة نظر هنتنجتون فإن التصادم سيقع بين سبع حضارات موجودة في عالمنا المعاصر، هي الغربية، والكونفوشيوسية، واليابانية، والإسلامية، والهندية، والسلافية الأرثوذكسية، والأمريكية اللاتينية، وربما الإفريقية. **والسبب في هذا التصادم يكمن، في رأي هنتنجتون، في ستة عناصر أساسية**(٢)، **أولها** أن الفروق بين الحضارات مسألة جوهرية، حيث هناك اختلاف بينها في التاريخ واللغة والثقافة والتقاليد، والدين، وهو الأهم في هذا المضمار. وهذه الفروق أكبر من الاختلافات بين الأيديولوجيات السياسية، وقد نشبت على مر القرون الماضية نزاعات مريرة جراء هذه الاختلافات. **وثاني هذه العناصر**، أن عملية التحديث الاقتصادي والتغير الاجتماعي أضعفت الأمة كمصدر للهوية، وفككت الهويات المحلية القديمة، وفتحت الطريق أمام الدين ليملأ هذه الفجوة. أما **الثالث** فهو أن العالم صار «قرية صغيرة»، بفعل ثورة الاتصالات، ومن ثم تزايدت التفاعلات بين الشعوب، الأمر الذي عزز الوعي بالاختلافات السابق ذكرها، والعداوات التي تضرب أو يعتقد أنها تضرب بجذورها في أعماق التاريخ الإنساني.

ويرتبط **العنصر الرابع** بخصائص الفروق الثقافية ذاتها، إذ إنها أقل قابلية للتبدل. فإذا كان السؤال الرئيسي في النزاعات الطبقية والأيديولوجية هو: إلى أي جانب نقف؟ وكان في مقدور الناس أن يختاروا الجانب الذي يميلون إليه، فإن السؤال المثار في النزاعات بين الحضارات هو: من أنت؟، وتلك مسلمة لا يمكن تغييرها. ويمثل **العنصر الخامس** في تنامي الدور الذي تلعبه الخلفية الثقافية في النزعة إلى إقامة التكتلات الاقتصادية. ويتعلق **العنصر السادس** بالدور المزدوج حيال الغرب، فهناك اتجاه للانكفاء

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٨، ١٩.

(٢) المرجع السابق، ص: ١٩ ـ ٢٣.

إلى الداخل والعودة إلى الجذور في بعض المناطق من العالم، وفي المقابل صارت الجماهير في أماكن أخرى أكثر تعاطيا مع القيم الغربية، بعد أن كانت النخب فقط في الماضي هي الموالية للغرب.

* * *

خامسا: الهوية وثقافة العنف لدى الشباب... مقاربة أولية

يؤدي حاصل ضرب ما يترتب على التمسك بالهوية × أسباب العنف وأهدافه وأشكاله إلى نتيجة واضحة المعالم تقول **إن فترة الشباب هي أعلى مرحلة عمرية يمكن للفرد أن يرتكب فيها أعمال عنف**. فالتطلع إلى المستقبل، والميل الطبيعي إلى الانتماء لأي جماعة رئيسية أو ثانوية، والرغبة القوية في التغيير، يدفع الشباب إلى حالة من الفوران الدائم، لاسيما مع توافر طاقة إنسانية مشبعة بالحماسة والحيوية والاندفاع والتضحية، ونزوع إلى الاستقلال والاعتداد بالنفس، مع طغيان لمشاعر القلق، وتعزز الأمل في مواقف مثالية، أو حدية لا تقبل الحلول الوسط، ولا الوقوف في منتصف المسافات، من دون إهمال الاحتياجات الذاتية المرتبطة برغبة الشاب في بناء أسرة وتأمين مستوى معيشة مناسب.

وإلى جانب هذه السمات النفسية والاحتياجات الاجتماعية والانحيازات السياسية، **هناك مسألتان مهمتان ومتناقضتان إلى حد كبير، تمسان تأثير قضية الهوية على قيام تصرفات عنيفة من قبل الشباب، هما:**

١ ـ **تنامي أزمة الهوية**[١]: وهي إحدى أزمات التنمية السياسية، لاسيما في المجتمعات الجديدة، التي يغلب فيها بعض الأفراد انتماءاته العشائرية والقبلية والطائفية على الانتماء للمجتمع الأول، أو الدولة، الأمر الذي يخلق تنازعا نفسيا داخل الشخص بين هذين الانتماءين. ولا تقف هذه الأزمة عند حدود المشكلات الثقافية الداخلية

---

(١) إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، «التعليم والهوية في العالم المعاصر مع التطبيق على مصر»، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية)، سلسلة «دراسات إستراتيجية»، العدد رقم (٦٦) الطبعة الأولى ٢٠٠١، ص: ٢٥ ـ ٣٠.

من قبيل الصراع بين الحضري والريفي أو العصرية والتقليدية أو الفجوة بين الحاكمين والمحكومين بل قد تصل إلى حد الصراع المفتوح بين الثقافة الوطنية والثقافات الوافدة، وبين الخصوصية الذاتية وبين السيطرة الأجنبية.

وسك إريكسون عبارة «أزمة الهوية» في أربعينيات القرن العشرين، قاصدا به من فقدوا الإحساس بالتماثل الشخصي والاستمرارية التاريخية، وبهذا الاعتبار ينفصل هذا الفرد عن الثقافة التي تستطيع أن تهبه التماسك النفسي أو تمنحه إحساسه بنفسه. وقد بات هذا المصطلح يستخدم لوصف مرحلة الشباب[1]، التي هي من أهم مراحل التطور النفسي والجسدي والاجتماعي للإنسان.

٢ ـ تأثير العولمة[2]: طرأت على العالم المعاصر تغيرات عميقة هزت الثوابت التقليدية التي كانت المجتمعات تستند إليها، ودفعت بعض علماء الاجتماع إلى إعادة النظر في التصورات التقليدية لدراسة الجماعة البشرية، والتي كانت تنطلق من أن المجتمع تعينه وتضبطه وتنظم تفاعلاته حدود الدولة القومية، واستبدال ذلك بدراسة تأثير المجتمع الكوني على المجتمع المحلي، والدعوة إلى تأسيس علم اجتماع التدفق بديلا عن علم اجتماع الأبنية. فالمعلومات والقيم والأفكار والسلع التي تتدفق بلا هوادة ورحلات السفر والهجرة التي تنتهي بين الشمال والجنوب، وتوحش أنماط الاستهلاك واتساع رقعة الفقر والتهميش، تؤدي جميعا إلى فتح أبواب جديدة للعنف.

٣ ـ حمولات الثقافة الدينية: من ضمن الرؤى السائدة اليوم في فهم أسباب العنف ومبرراته هناك «اتجاه يرجع العنف إلى تأويلات فاسدة للنص الديني»[3]. وهذا السبب كان المسؤول الأول عن أشكال شتى من العنف مورست في العالم العربي من المحيط إلى الخليج على مدار العقود الأربعة المنصرمة، انزلقت في بعض الأحيان والأماكن إلى إرهاب. فالتنظيمات والجماعات السياسية ذات الإسناد الديني انطلقت من «الدعوة»

---

(١) أندرو إدجار و بيتر سيدجويلك، مرجع سابق، ص: ٧٠٤.

(٢) لمزيد من المعلومات حول هذه النقطة انظر: د. علي ليلة، «تقاطعات العنف والإرهاب في زمن العولمة»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية) الطبعة الأولى ٢٠٠٧، ص: ٢١ ـ ٣٦.

(٣) بومدين بوزيد، «سلطة الرمز وخطاب العنف» في «الإسلاميون والمسالة السياسية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد رقم (٢٦)، الطبعة الثانية ٢٠٠٤، ص: ٢٠٣.

إلى ما أسمته «الجهاد» الذي لم يقف عند حد التمرد على السلطات الحاكمة بل وصل إلى النيل من المجتمع.

ومن يمعن النظر في السياقات المحيطة يجد أن الشباب العربي «يسكن قلب أوطان تعتمد التمييز بكفاءة بالغة وتنوع هائل، فالقبلية تفرض تمييزا حاسما يتم وفقه تقسيم المزايا والموارد والسلطة، والعائلات الكبرى تستحوذ على عناصر القوة، والأثرياء يملكون المال وطاقات الفقراء ومصائرهم، والحضر يتعالى على الريف الفقير، والريف يتعالى على النجوع، والرجال هم العناصر الأرقى من النساء، والفقيرات هن الأقل قدرا من غيرهن، والأسوياء أكثر حظا من الأشخاص ذوي الإعاقة الذين يشكلون ١٠٪ من المجتمع العربي تقريبا»[١].

ومع تفشي البطالة وإصرار الكبار على ممارسة الوصاية على الشباب في نظام «أبوي» جامد، ينشأ وسط صراع أجيال حاد، وانسداد الأفق السياسي بفعل تسلطية الدولة وبطشها، واستشراء الفساد، وازدياد حجم الغبن الاجتماعي، وشيوع ثقافات تقليدية ودينية نازعة إلى الجمود والتشدد، واستفحال الشعور بالقهر والظلم والهوان حيال العالم الخارجي، يجد الشباب العربي نفسه مدفوعا إلى الانزلاق إلى ارتكاب العنف بشتى صوره الرمزية واللفظية والمادية، وهي حالة لا شفاء منها دون انقضاء الأسباب التي تؤدي إليها.

---

(١) جيهان أبو زيد، «الشباب العربي والعولمة»، في «الشباب العربي يخططون للأهداف الإنمائية الألفية»، البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٦، ص: ١٩.

الفصل التاسع

تجاوز الطائفية...
الأرضية الوطنية لتعايش مستديم

لا توجد دولة واحدة في العالم تتمع بتجانس اجتماعي تام، فكل الدول تكوِّنها أشتات من البشر، إن لم تكن قبائل فهي طوائف أو أعراق أو طبقات أو مذاهب أو شرائح أو لغات ولهجات مختلفة، ناهيك عن تعدد الهويات والثقافات الفرعية داخل كل ثقافة أصلية. بل لا نبالغ حين نقول إن الدولة الأقوى عسكريا واقتصاديا في عالمنا المعاصر - وهي الولايات المتحدة الأمريكية - عبارة عن «متحف أجناس بشرية».

لكن هناك دولا تمتلك قدرة فائقة على تذويب أشتاتها عند الحد المناسب الذي يضمن التعايش ويعززه، ويحوِّل الاختلاف إلى تنوع خلَّاق. وتوجد دول أخرى تفشل في تحقيق «التكامل الوطني» بين الجماعات التي تكونها، وتحوِّل الاختلاف إلى خلاف بل شقاق، يجعلها تعاني من أزمات تلاحقة، واحتقانات مستمرة، تعيق تقدمها، وتغري متربصين بها وأعداء لها بالتدخل بدس أنوفهم في شؤونها.

وموضوع الدمج أو الاندماج والتوحد ظل دوما من المباحث التي يتجدد الاهتمام بها في حقل الدراسات السياسية عموما، لاسيما في مجال الاجتماع السياسي والتنمية السياسية والدراسات الإقليمية والعلاقات الدولية. والدمج Integration هو عملية وحالة نهائية في الوقت نفسه ترمي إلى تكوين «جماعة سياسية».

وحتى تتم عملية الاندماج تلك على خير وجه، وتؤدي دورها في رفع الجماعة ودفع المجتمع إلى الأمام فلا بد من توافر عدة شروط يمكن ذكرها على النحو التالي:

١ ـ **الطوعية**: فالاندماجات التي تتم قسرا لا يمكنها أن تعيش طويلا، لأنها تحتفظ طيلة الوقت بجُذُر تهبط وتعلو بين الجماعات المندمجة رغما عنها، فتبقى في أحسن الأحوال متجاورة، يتحين كل منها الفرصة لينقض على الآخر، أو يتحلل من الرابطة التي تجمعه به. والمثل الناصع تاريخيا على هذا هي الإمبراطوريات التي تلاحقت على حكم البشرية طيلة القرون التي سبقت قيام «الدولة القومية».. ففي توسعها ضمت أجناسا وأتباع أديان ومذاهب ولغات وأعراقا كثيرة، ودمجت بينهم عنوة، وظل هذا الدمج القسري قائما ردحا من الزمن، من دون أن يتحول في أغلب الأحيان والمناطق إلى انصهار اجتماعي تام. ولهذا ما أن فلت قبضة السلطة المركزية في هذه الإمبراطوريات حتى تمردت عليها الجماعات المجبرة على الانضواء تحت لواء الإمبراطور وانفصلت تباعا في كيانات مستقلة.

أما المثل الناصع في العالم الحديث فهو الاتحاد السوفيتي السابق، الذي قام على ضم قوميات وعرقيات وأصحاب ثقافات وديانات بالقوة المسلحة ضمن هذا الكيان الإمبراطوري الكبير، الذي ما أن تراخت قوته، حتى تفكك إلى دويلات عدة. وهناك أيضا الاتحاد اليوغسلافي الذي راح يتفكك قبل أن تطوي الألفية الثانية سنواتها المديدة.

٢ ـ **الخصائص البنيوية المشتركة**: وهي تتوزع على مسارات متعددة تؤدي جميعها إلى تماسك «التيار الاجتماعي العريض» ومنها ما يتعلق بالقيم الاجتماعية السائدة والمتوارثة والتي إن تجددت لا تخل بهذا التماسك ولا تهزه فجأة فتنتج تصدعات وتشققات تضر به. ومنها ما يرتبط بالثقافة التي تحكم الأذهان والأفهام وتصقلها، وتحدد السلوك وتعيِّنه، فهذه الثقافة بما تنطوي عليه من معارف وقيم وتوجهات يمكنها أن توظَّف لبناء الوعي الذي يؤسس للتعايش وقبول الآخر من حيث المنشأ، ثم يفتح الطريق أمام البحث الدائم والدائب عن الانصهار الوطني. ومنها كذلك ما يرتبط بالجوانب الاقتصادية ومقتضيات السوق التي تبني شبكة من المصالح بين الفئات والشرائح والطوائف تجعلها حريصة على أن تبقي علاقات جيدة مع الكتل الاجتماعية المغايرة. وهناك أيضا الأبنية السياسية التي بوسعها أن تؤدي الدور

الأكبر والأهم في إيجاد تلاحم بين أبناء الوطن الواحد، مهما توزعت هوياتهم على اتجاهات عدة.. فالأحزاب السياسية والبرلمانات يمكن في الدولة الديمقراطية أن تكون معامل لصهر أتباع مختلف الهويات ودفعهم في سبيل إيجاد حلول لمشكلات تواجه المواطنين كافة، وتشريع ما يخدم الجميع. ويمكن أيضا أن تكون المؤسسات البيروقراطية والجيش والمعاهد التعليمية أماكن جيدة لتعزيز التعايش والانصهار الوطني، من خلال إتاحة الفرص المتلاحقة لمنتمين إلى هويات متعددة في أن يتفاعلوا في مكان واحد، وينفتحوا على أفكار وسلوكيات غيرهم.

٣ ـ **الإطار العادل**: فالدستور الذي يحكم التصورات والممارسات داخل الدولة يجب ألا يفرق بين المواطنين على أي من الاختلافات القائمة بينهم، بل تسوي نصوصه بين الجميع في الحقوق والواجبات. ولو حمل دستور بلد أو قوانينه ما يميز بين مواطنيه على أي من أسس الاختلاف فإن هذا أمر جد خطير، ويفتح الباب على مصراعيه أمام ظهور أفعال اضطهاد سواء على مستوى الأفراد أو المؤسسات. ولا يجب الاكتفاء بالنصوص التي تقيم العلاقة بين المواطنين على أساس التساوي والتماثل، بل من الضروري أن تنتقل هذه النصوص إلى عالم الواقع، فتتحول من مجرد سطور إلى سلوك وتدابير.

٤ ـ **الرابطة العاطفية**: فمن الضروري أن تكون هناك نقطة موحدة تنجذب إليها مشاعر الجماهير، وتكون الأكثر سطوعا من أي نقاط أخرى جاذبة، يمكن أن تشتت ولاءهم الجمعي. وهذه النقطة لا تخلقها الادعاءات ولا يصنعها الاكتفاء بالخطابات والكلمات الرنانة الطنانة التي تدغدغ المشاعر، إنما تتطلب إجراءات ملموسة في الواقع تغذي الانتماء.

٥ ـ **المشروع السياسي والحضاري المشترك**: فغياب المشروع السياسي، الذي يتحلق حوله الجميع ويعملون من أجل نجاحه، يؤدي إلى عودة الناس إلى انتماءاتهم الأولية، ولاسيما الدينية. أما حضور هذا المشروع بشكل طوعي، واشتماله على القواسم المشتركة والمصالح المتبادلة بين مختلف طوائف وطبقات وشرائح وفئات المجتمع، يؤدي بهؤلاء جميعا إلى التوحد والانصهار.

أولا: نموذج للانقسام الطائفي: حالة العراق[1]

لا يمكن الوقوف على الحال الطائفية القاسية التي يعيشها العراق من دون رسم ملامح السياق العام الذي تعيش فيه الطوائف فيه، وتبيان التفاعلات الداخلية لها، والإجراءات المتتالية التي تم اتخاذها منذ سقوط بغداد في التاسع من إبريل عام ٢٠٠٣ حتى اللحظة الراهنة، سواء كانت مشاريع واقتراحات سياسية، أم قرارات بيروقراطية، أو قوانين يتم سنها وتشريعها، أو انتخابات وتمثيلا سياسيا.

ابتداء، فإن توقيع الاتفاقية الأمنية مع قوات الاحتلال الغربي لم يؤد إلى استعادة العراقيين سيادتهم وإرادتهم، وتجاوز النزعة الطائفية التي تأصلت على مدار السنوات السبع المنصرمة، على رغم الإجراءات المتتالية التي اتخذها العراقيون لتثبيت «دولة ما بعد صدام»، مثل سن القوانين والانتخابات والقرارات البيروقراطية والتقسيمات الإدارية وغيرها. فقانون انتخابات مجالس المحافظات غير منبت الصلة عن قانون إدارة الدولة الذي تم وضعه إبان حكم بول بريمر، الحاكم العسكري الأميركي، في ١٦/ ١١/ ٢٠٠٣، والذي أقره مجلس الحكم، ثم أقيم على أكتافه دستور تم الاستفتاء عليه في ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٥، كان الإطار القانوني للانتخابات البرلمانية التي أجريت في ١٥/ ١٢/ ٢٠٠٥، ورسخت المحاصصة الطائفية، حيث تم تقاسم المناصب والمواقع والتمثيل الديبلوماسي استنادا إلى تقسيم شعب العراق إلى سنة وشيعة وأكراد وتركمان.

فالدستور الجديد، أسّس للطائفية والمحاصصة، ومهّد لتقسيم البلاد، وأنتج خريطة متشابكة من الرغبات السياسية للطوائف الأربع الكبرى في العراق، تقف في هذه اللحظة عند مشاهد عدة على النحو الآتي:

١ ـ رغبة كردية في حكم ذاتي موسع، ينضوي تحت جناحيه الأكراد كافة في العراق،

---

(١) انظر في هذا الشأن:

د. بشير نافع، «العراق: سياقات الوحدة والانقسام»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

ولمزيد من التفاصيل حول الوضع الاجتماعي في العراق انظر:

حنا بطاطو، «العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني حتى قيام الجمهورية». ترجمة: عفيف الرزاز، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية) الطبعة العربية الثالثة، ٢٠٠٣. ،الكتاب الأول، ص: ٢١ ـ ٧١.

وإنجاز الحلم التاريخي لهم، الذي كان تحقق يوما، حين أبرم صدام حسين، عام ١٩٧٠، حين كان نائبا للرئيس، اتفاقا مع الملا مصطفى البارزاني ينص على حق الأكراد في الحكم الذاتي، واضعا بذلك أوزار حرب دارت رحاها بين الحكومة المركزية في بغداد والميليشيات الكردية.. لكن هذا التحقق لم يستمر سوى أربع سنوات، إذ تنصل صدام من الاتفاق، فاندلعت الحرب بين الطرفين مجددا. وعلى رغم تمكن الحكومة المركزية من السيطرة على الأمور، وإخضاع الأكراد بالقوة، فإن هذا الحلم لم يغب يوما عنهم، حتى جاءت التداعيات التي ترتبت على حرب الخليج الثانية لتجعل إمكانية تحققه ماثلة بقوة. فلما أزيح نظام صدام في حرب الخليج الثالثة، رأى الأكراد أن اللحظة التاريخية التي انتظروها طويلا جاءت، ومن العبث تضييعها، وقد هددوا غير مرة بأن انفصالهم سيكون أمرا حتميا إذا استمرت حال الفوضى العارمة التي يعاني منها العراق.

٢ ـ **مساع كبيرة من الشيعة للحفاظ على العراق دولة موحدة، يتمتعون فيها بالأغلبية**، ومن ثم يصبح بإمكانهم استرداد «ملكهم الضائع» الذي ظلوا طويلا يرمون الأقلية السنية بأنها قد اختطفته، ووضعته خصيصا في أيدي عشيرة صدام وأهل بلدته «تكريت». لكن هذا الحلم ينتهي عند بعض الشيعة إلى رضا بدولة في الجنوب، ذات علاقات متميزة مع إيران.

٣ ـ **مخاوف السنة في الوسط من سيطرة الشيعة على البلاد**، بحكم الأغلبية العددية، حال استمرار عراق موحد، ومن أن تؤول إليهم البقعة الجغرافية الفقيرة (المثلث السني)، نظرا لحظّها القليل من النفط وغيره.

٤ ـ **إحساس من قبل التركمان بالضياع وسط هذه الرغبات المتناقضة**. فهم يرفضون تماما مسعى الأكراد إلى الانفصال أو الحكم الذاتي الموسع، لأن هذا من شأنه أن ينال من وجودهم السياسي.

ويتجسد هذا الأمر بوضوح في مدينة كركوك، إذ يقطنها كرد وعرب وتركمان، وبينما ينتمي الأكراد إلى المذهب السني، يتوزع العرب والتركمان في المدينة على المذهبين السني والشيعي، وبذلك تظهر فيها حالة «الفسيفسائية» العراقية في أعلى صورها، وتشهد حالات عنف متواصلة بين أتباع هذه العرقيات ومعتنقي هذين المذهبين.

ووسط هذا التركيب الطائفي يزداد الوضع الطائفي في العراق صعوبة بمرور الوقت، على رغم تحايل بعض الطوائف على ما آلت إليه، عبر الإجراءات والمفاوضات والتحالفات السياسية. فعلى سبيل المثال، توحد الساسة «السنة» في انتخابات ٢٠٠٥ في تجمعين عريضين، هما جبهة التوافق العراقية، التي حصدت ٤٤ مقعدا، والجبهة العراقية للحوار الوطني، التي حصلت على ١١ مقعدا. أما في الانتخابات التالية فقد انصرفوا إلى تركيبة مشتتة ومعقدة، فقد هيمن الحزب الإسلامي في جبهة التوافق، لكن كثيرًا من أعضاء الجبهة البارزين انفضوا عنها. وانضمت الجبهة العراقية وحزب التجديد إلى رئيس الوزراء السابق إياد علاوي (شيعي) في الحركة الوطنية العراقية، التي يؤدي السنة فيها دورا كبيرا. وانضم عدد من الشخصيات السنية البارزة، بما في ذلك رئيس البرلمان عبد الغفور السامرائي ووزير الدفاع سعدون الدليمي، ورئيس مجالس الصحوة في العراق، أحمد أبو ريشة، إلى ائتلاف وحدة العراق، ذي الأغلبية السنية. وانضمت تجمعات سنية صغيرة إلى ائتلاف دولة القانون بزعامة رئيس الوزراء نوري المالكي. وانضم مجلس إنقاذ الأنبار إلى الائتلاف الوطني وكله شيعي تقريبا. ورغم أن هذا التفرق قد لقي غضبا من قبل بعض أطياف السنة إلا أنه في حقيقة الأمر يحمل توجها محمودا وهو تجاوز الطائفية والاندماج في العملية السياسية وفق قواعدها الحديثة، حيث يكون الانحياز للبرامج، ويكون العمل من خلال المؤسسات الحزبية، وليس الطائفية.

لكن للأسف فإن هذه الإجراءات لم تقض بعد على فسيفسائية، ظلت في حالة كمون طيلة حكم النظام السابق لأنه تمكن من كبتها عبر الإكراه المادي والمعنوي تارة، ومن خلال علمانية الدولة التي تسمو فوق الانتماءات الطائفية تارة أخرى. فلما سقط نظام صدام حسين، طفا هذا التشرذم على السطح، وبات يهدد الحالة العراقية بأن تسير إلى «أفغنة» أو «لبننة» أو «صوملة» أو «بلقنة».

فإذا استمرت حالة التوافق الظاهر والتطاحن الخفي في ظل دولة واحدة، مع بقاء أتباع النظام الذي سقط في وضع انتظار الفرصة للانقضاض على السلطة من جديد، يكون العراق سائرا إلى الحالة الأفغانية، وهنا يوازي شيعة وسنة وأكراد وتركمان العراق، بشتون وهازار وطاجيك وتركمان أفغانستان، ويصبح حزب البعث موازيا لطالبان، فكلاهما أسقطته قوة خارجية، وكلاهما يسعى لاستعادة مجده الضائع، وينتظر الفرصة،

وإن كان وضع البعثيين أصعب بكثير في هذه الحالة من وضع طالبان، لأن الأخيرة تستند إلى ظهير قبلي، يمتد خارج أفغانستان، وتحديدا إلى باكستان، ليجد نصيرا اجتماعيا وسياسيا دائما، علاوة على أن أيديولوجية طالبان تجعل هذه الحركة أكثر صبرا وإيمانا بحتمية تاريخية، حتى لو كانت مجرد وهم، تجعل تابعيها يؤمنون بأنهم سينتصرون في خاتمة المطاف. وفي الحالتين العراقية والأفغانية هناك قوة خارجية هي «تنظيم القاعدة»، تترك بصمة واضحة على الأوضاع الجارية.

أما إذا قامت حرب أهلية في العراق، لا قدر الله، في ظل الاحتلال أو بعد خروجه، وقامت أطراف خارجية بتغذية أطراف هذه الحرب، كأن تساند إيران الشيعة، وتساند تركيا التركمان، وتقف دمشق وأنقرة معا ضد الأكراد حتى لا يستقلوا في دولة واحدة تلهب حماسة كرد سورية وتركيا وتساعدهم فيخلقون صداعا للدولتين فإنه في مثل هذا الوضع تكون المسألة العراقية مقبلة على حالة شبيهة بتلك التي عاشها لبنان طيلة الحرب الأهلية التي استمرت من عام ١٩٧٥ إلى ١٩٨٩ بين الطوائف اللبنانية.

وإذا ظل العراق، بعد خروج قوات الاحتلال، فوق القبيلة وتحت سقف الدولة، أو دويلة في الشمال أو الجنوب، لا تتمكن من إخضاع البقية لسيطرتها، أو حتى غياب شامل للحكم المركزي، ونفوذ اجتماعي وسياسي أكبر لزعماء العشائر، يكون في هذه الحالة أشبه بما آلت إليه الصومال، حيث «اللادولة»، بعد إجبار الأميركان على الانسحاب الذليل عام ١٩٩٢، لينتهي ما أسمته واشنطن «التدخل الحميد» إلى فراغ سياسي كامل في الصومال، ملأه زعماء القبائل، ومن بعدهم «رجال المحاكم الإسلامية» ثم الحكومة الانتقالية بمساعدة إثيوبيا، التي لم تلبث أن انسحبت، فعاد الوضع إلى قديمه.

هذه الأوضاع تبين بجلاء أنه إذا لم يتمكن العراقيون في الوقت الراهن من التوافق حول صيغة حكم مستقرة تتأسس على «دستور غير طائفي» وتحظى برضا واحترام جميع الأطراف، فإن بلادهم قد ينتهي بها الحال إلى مرحلة ما قبل الدولة، أو إلى أن تصبح كيانا عشوائيا مهلهلا، وهنا تصبح الفرصة سانحة أمام التقسيم والتفتيت، وإقامة كيانات جغرافية وسياسية على أساس طائفي، يأخذ كل منها اسما مختلفا.

ورغم قرار الولايات المتحدة بالانسحاب التدريجي من العراق، فإن «العراق

الجديد» لم يولد بعد.. فما هو موجود، حتى الآن، مجرد كيان اجتماعي مشوه، يتجاذبه صراع إرادات بين قوى سياسية وجدت في تفكيك الدولة العراقية الموحدة فرصة سانحة، كي تحقق أحلاما تاريخية، طالما راودتها. ومن هنا تصدرت مسألتا «الفيديرالية» و «تقسيم الثروة» المشهد السياسي العراقي طيلة فترة مناقشة مسودة الدستور، لأنهما تشكلان العظمتان الرئيسيتان في جسد هذا الحلم، الذي قد يتحول إلى كابوس مخيف.

والفيدرالية في حد ذاتها ليست عيبا، إن كانت الشكل الأمثل لإدارة أي دولة، لكنها في الحالة العراقية تنتهي بعلامات استفهام عريضة. فالدول الفيدرالية التي عرفها العالم تكونت نتيجة سعي الأقاليم المحكومة ذاتيا إلى التوحد تحت راية دولة واحدة، لها علم واحد ونشيد واحد وهدف متفق عليه. أما الحالة العراقية فتسير في الاتجاه المضاد، إذ إن الدولة الموحدة يتم تقسيمها إلى وحدات أصغر، جغرافيا وديموغرافيا، من دون أن يكون هناك ما يمنع هذه الوحدات من أن تعلن مستقبلا استقلالها، والخروج من عباءة العراق التاريخي.

فما جرى في العراق، ليس تجميعا لأشتات دولة، كانت موزعة في الماضي على أقاليم ذات خصوصية، تاريخية كانت أو دينية ولغوية وعرقية أو جغرافية، بل هو تمزيق لكيان تاريخي متكامل، تحت لافتة «الفيديرالية». فعلى رغم كل ما تم من تسويات سياسية موقتة لم يكن هناك اتفاق نهائي، جامع مانع، أو شاف كاف، على مسار الفيديرالية.. فالشيعة انقسموا بين رافض لها ممثل في تيار الصدر، ومتقبل لها على أساس إداري وليس مذهبيا أو عرقيا أو لغويا، مع اختلاف في حدود هذا التقسيم. والسنة رفضوها جملة وتفصيلا باعتبارها طريقا إلى تقسيم العراق. والأكراد يعتبرونها خيارا إستراتيجيا، وبداية قوية لتحقيق حلمهم التاريخي بدولة مستقلة، ومن ثم يطرحون شكلا أقرب إلى «الكونفيدرالية» في مشروعي قانون «الإقليم الكردي» ودستور العراق، منادين بأن يكون لكردستان علم خاص، هو علم الدولة الكردية الوحيدة التي لم تعش طويلا وسميت «جمهورية مهاباد»، ونشيد وشعار وجيش. ويصل الأكراد في طرحهم إلى المطالبة بفترة انتقالية لست سنوات أو تسع، يتم بعدها إجراء استفتاء حول استمرارهم جزءا من الدولة العراقية من عدمه.

ويزيد الطين بلة وجود رغبة دفينة لدى بعض زعماء الطوائف العراقية في تقسيم الثروات النفطية، التي تتركز في الجنوب الشيعي والشمال الكردي، بينما يفتقر إليها الوسط السني. فهذا التقسيم، الذي ربما تمت تنحيته موقتا، يعني حصول الإقليمين الجنوبي والشمالي على مقدرات اقتصادية، تختصر عليهما طريقا طويلة إن فكرا في إعلان دولتين مستقلتين، وبخاصة في ظل توافر عنصر آخر، يتمثل في امتلاك هذين الإقليمين قوة عسكرية، تشكل نواة أساسية لتشكيل جيش نظامي. فلدى الأكراد نحو مئة وعشرين ألف جندي يعرفون باسم قوات البشمركة، ولدى الشيعة قوات مثل «فيلق بدر» الذي يربو على خمسة وعشرين ألف جندي، وهناك تقديرات أميركية تقول إن العدد يصل إلى مئة ألف. وهناك جيش المهدي المنضوي تحت قيادة مقتدى الصدر. ولدى الشيعة ميليشيات موازية، بينما يفتقر السنة إلى قدرات عسكرية منظمة من هذا القبيل.

ورغم كل التسويات الموقتة لا يزال كثيرون ينظرون إلى الثروة العراقية ـ وهي النفط ـ وكأنها غنيمة حرب، يريد كل طرف أن يحوز منها ما «خف وزنه وغلا ثمنه» من دون مراعاة حقوق ومصالح قوى اجتماعية أخرى في البلدين. فالحلول المتداولة بالعراق حول الثروة كانت إما تقوم على تحديد نسب معينة لكل محافظة بحسب إنتاجها النفطي، وإما تقسيم العائدات بإشراف الحكومة الفيديرالية، وتوزيعها على المحافظات على أساس عدد السكان.

واعتماد الفيدرالية وتقسيم الثروة النفطية، يزيد الأقاليم والقوى الأخرى في العراق تهميشا؛ حيث يأتي مثل هذا الحل، إن تم اعتماده نهائيا في المستقبل، على حساب السنة مثلا، ومعهم التركمان، بوصفهم أقلية عرقية، والمسيحيين باعتبارهم أقلية دينية. لكن في كل الأحوال فإن السنة هم الأكثر دفعا للثمن، لأنهم الطرف الأكثر استهدافا من قبل الميليشيات الشيعية، التي تحملهم وزر نظام صدام حسين.

ومع الجهد الحقيقي الذي يبذله السنة في سبيل الاندماج بصيغة أعمق في النظام السياسي الموجود، فإن أغلب الشيعة لا ينظرون إلى هذا الجهد بعين الاعتبار. ومواجهة هذا الجفاء لا يكون بنفخ النار في الطائفية، بل بالعمل الدؤوب على تعظيم حصة السنة في التمثيل السياسي، انتظارا للحظة ذوبان الجميع في دولة وطنية، يبدو أنها لا تزال صعبة

المنال. لكن ما يعيب سنة العراق حتى الآن، هو سير بعض رموزهم وراء طموحاتهم الشخصية التي لا تزال تخلق انقسامات عميقة بينهم، ووجود خصومات شخصية، ومنافسات داخلية، وعدم التكتل في جبهة واحدة، ما يؤدي إلى تفرقهم بالانضمام إلى تحالفات مختلفة.

إن هذه الظروف الصعبة، ما كان لها أن تكون لولا الاستبداد السياسي والظلم الاجتماعي، اللذين وصما مسيرة العراق لفترة طويلة، لكن إنهاء الاستبداد ورفع الظلم، لا يكون أبدا باحتلال الدولة وتفكيكها، ولا باستئثار طائفة بالقرار، وقيامها بتهميش منظم لطائفة أخرى، والنزوع إلى الانتقام منها. فالعراق الجديد يجب أن يسمو فوق النوازع الطائفية، ويحافظ على تماسكه ووحدة أراضيه بوضع القواعد المستقرة والمتفق عليها، التي تعلي من شأن المواطنة، وترسى العدل والمساواة بين الجميع.

ثانيا: نموذج للاحتقان الطائفي: حالة مصر[1]

ترك الرئيس المصري المخلوع حسني مبارك وراءه تركة ثقيلة في مطلعها الاحتقان الطائفي الذي ما أن يخمد حتى يتجدد. ويعول كثيرون على ثورة ٢٥ يناير في أن تضع حدا لهذه الآفة الاجتماعية، لكن هذه الآمال يجب أن تنطلق من تشخيص دقيق لأسباب الاحتقان، حتى يمكن إزالته تدريجيا، وهي أسباب لا تزيد على عشرة يمكن ذكرها على النحو التالي:

١ ـ إدارة السلطة السياسية هذا الملف بطريقة خاطئة، منذ أيام الرئيس الراحل أنور السادات، الذي قرب إليه الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، وساهم في قيام بعضها بغية محاصرة اليسار الذي نشط في معارضة سياساته الداخلية المرتبطة بالانفتاح الاقتصادي والخارجية الساعية إلى التقارب مع إسرائيل. وهذا التوجه جعلت السادات يأخذ موقفا أبعد من المسيحيين، وموقفا عنيفا من البابا شنودة.. ومنذ هذه اللحظة توالت الإدارة الفاشلة لهذا الملف، واستمرت مع حكم

(١) تمت صياغة هذا الجزء في ضوء كثير من الأسانيد والمراجع العلمية وهي مبينة تفصيلاً في صفحتي ٢٨٥ - ٢٨٦ في نهاية هذا الفصل.

الرئيس المخلوع حسني مبارك، فتأخر حصول الأقباط على حقوقهم بوصفهم مواطنين مصريين، وانسحبوا من الحياة السياسية العامة، وتقوقعوا داخل الكنيسة، التي بدورها انفصلت شعوريا عن الدولة، وكأنها كيان مستقل، وذلك في ظل التعامل مع موضوع الأقباط من زاوية أمنية بحتة، فغابت السياسة عنه، وكان هذا خطأ كبيرا.

٢ ـ الخطاب الديني المنفلت غير المسؤول الذي يفتقد إلى الاعتدال والوسطية لدى بعض الدعاة ومنتجي الفتوى الإسلاميين وكذلك القساوسة والوعاظ المسيحيين. وهذه الآفة أحد أسباب اندلاع الفتنة الطائفية، لأن بعض تلك الخطابات وصلت إلى مرحلة التكفير والتحريض، والنيل من عقيدة الآخر وتشويهها، في ظل إصرار عجيب من قبل البعض على الانتصار للذات على حساب الموضوع، وللفرد على حساب المجموع. ويتم هذا مع تغييب قصدي واضح لتفعيل وتطبيق النص الديني الأصلي في الواقع المعيش. فالقرآن والإنجيل يحثان على التعرف والمحبة والتسامح، ويضعان الأسس العامة للعيش المشترك، ومع هذا يتم إهمالهما بشكل مخجل.

٣ ـ النظام التعليمي أيضا لم يكن بعيدا عن أسباب الفتنة الطائفية، لأنه لا يتضمن ما يعزز الوحدة الوطنية.. فإذا كنا نتعلم لنفهم وندرك ونعمل يجب أن نتعلم أيضا لنتعايش. والتعليم المصري ظل عقودا يفتقد إلى ما يحث على التعايش بشكل واضح وراسخ، وما يبني في الأذهان والأفهام اقتناعا بأن الوحدة الوطنية عمود فقري للأمن القومي لمصر، وأحد أركان حياتها المديدة.

٤ ـ أدى تفشي الأمية الثقافية في المجتمع، إلى جعل قطاعات عريضة من المسلمين والمسيحيين مستلبة حيال الخطاب الديني السطحي الإستهلاكي والاستعمالي، والذي يلبي حاجة يومية دائمة إلى الهروب من ارتكاب العيوب واقتراف الذنوب. وفضلا عن استلابهم لا يمتلك هؤلاء القدرة على نقد الخطاب الديني، لأنهم تعودوا الحفظ لا الفهم، والرواية لا الدراية. وهذا الوضع جعل الأعوام من الطرفين يفتقدون إلى الاستقلالية في النظر المتبادل، ويسلمون سريعا بكل ما يحرضهم على التعصب.

٥ ـ وجود قطاع من النخبة مصاب بحب الظهور، سواء من بين المسلمين أو المسيحيين، حيث يبحث هؤلاء عن البطولات الفردية والزعامات الزائفة على حساب

المصلحة الوطنية، فالبعض منهم يعتقد أن التحريض على المسيحيين سوف يكسبه مكانة لدى التيار الإسلامي، كما أن بعض المسيحيين يعتقدون أن التجريح في المسلمين سيكسبهم مكانة لدى بني ديانتهم، أما عامة المصريين والقطاع العاقل الناكر لذاته ومصالحه الضيقة من النخبة، فطيلة الوقت مختطف من هذين الطرفين الانتهازيين، اللذين لا يتحملان أدنى مسؤولية تجاه الوطن.

٦ ـ لا شك في أن تصاعد دور الدين في الصراعات الدولية خلال السنوات الأخيرة ألقى بظلاله على الاحتقان الطائفي في مصر. فقد انهار الاتحاد السوفيتي، وظهر اليمين الدينى والمحافظ فى الولايات المتحدة الأمريكية وبعض الدول الغربية، ووازى ذلك عولمة صارخة للحركة الإسلامية المتطرفة، والتي بلغت ذروتها بتأسيس ما تسمى «الجبهة الإسلامية العالمية لقتال اليهود والصليبيين» التي عرفت أمنيا وإعلاميا باسم «تنظيم القاعدة». وكل هذا التجاذب والحضور الدينى فى السياسة الدولية الذي واكبته ثورة اتصالات عزز أصحاب الاتجاهات المتطرفة فى مصر، سواء لدى المسيحيين أو المسلمين.

٧ ـ ضعف التيار المدني فكريا وسياسيا واقتصاره على نخب بسيطة لم تتمكن طيلة العقود السابقة من إقامة تنظيمات تحمى أفكارها، وتجعلها قادرة على النفاذ إلى القاعدة العريضة من الجماهير. وهذا الوضع ترك الشارع المصري فريسة لمنتجي الخطاب الدينى المتعصب. ورغم أن مثقفي التيار المدني تم تمكينهم عقودا من أجهزة الثقافة والإعلام فإنهم لم يخلفوا وراءهم قاعدة اجتماعية عريضة، لتعالي خطابهم، وغربة بعض مفرداته ومصطلحاته، وانحرافه عن المصالح الحياتية المباشرة للناس، وعدم تمكنه في الغالب الأعم من امتلاك إمكانية تغيير الرؤية الدينية من داخلها، وهو الأكثر إقناعا للناس.

٨ ـ نزوع أغلب المؤسسات الدينية الإسلامية والمسيحية إلى ممارسة السياسة وانحرافها عن دورها الطبيعي، الذي يجب أن يتركز فى اتخاذ ما يلزم حيال تحقيق الامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي.

٩ ـ قيام الإعلام غير المسؤول وغير المهني بتوظيف القضية الطائفية فى جذب المزيد من القراء دون وازع من ضمير يراعي المصلحة الوطنية. فبعض الإعلاميين ينفخون فى

الشرر ليصبح جحيما مستعرا، ومع تصاعد دور وسائل الإعلام فى تشكيل الرأي العام، أصبح له دور بارز فى تعزيز الاحتقان الطائفي.

١٠ ـ فقدان المؤسسة الدينية التاريخية المصرية لمصداقيتها، نتيجة ارتباطها بالسلطة، الأمر الذي أدى إلى ظهور مؤسسات دينية خارج الأطر الرسمية، تمتلك خطابا أكثر جاذبية، وتبدو في أعين الناس وأسماعهم أكثر مصداقية، حتى ولو كان هذا مجرد أوهام.

ورغم توافر عناصر بوسعها أن تحافظ على التعايش في مصر بين المسلمين والمسيحيين وتعززه، فإن الحوادث التي وقعت في السنوات الأخيرة، والتي سببت احتقانات بين عنصري الأمة، تشير إلى أن هناك أشياء تلوح في الأفق، ربما تجرح هذا التعايش، الذي مثل سمة أساسية لشخصية مصر على مدار القرون الفائتة.

لكن ما يجب أن نؤكد عليه بداية أن حال مصر، في اللحظة الراهنة، يبدو أفضل كثيرا من دول عربية أخرى، باتت في حاجة ماسة إلى ثقافة رفيعة من التعايش، تضمن لها الاستمرار على قيد الحياة، وتحصنها ضد التفكك إلى دويلات صغيرة، مثل ما هو مطروح بالعراق والصومال، أو الدخول في حرب أهلية طاحنة، مثل ما عليها الحال في لبنان، أو التعرض لاحتقانات مستمرة، تتفاوت من حيث الحجم والتأثير، مثل ما يجري في سوريا بين العرب والأكراد، وفي المغرب العربي بين العرب والأمازيغ، وفي السودان بين شماله وجنوبه، وشرقه وغربه.

وهذه الحالات جميعا تستغلها قوى خارجية في تحقيق إستراتيجياتها بمنطقتنا على حساب المصالح العربية المشتركة. ولا يمكننا أن نلوم الخارج في بحثه عما يعزز العناصر التي تحقق مصالحه، بل نلوم أنفسنا على أننا نحرث الأرض أمامه بما نزرعه من أحقاد وضغائن في نفوس أبناء الدولة الواحدة.

ومع ذلك فإن ما عليه الحال بين المسلمين والمسيحيين في مصر لا يحتاج إلى شرح طويل، فالوضع لا يزال ماثلا أمامنا، ملء الأسماع والأبصار، وهو وصل إلى الدرجة التي يخشى فيها على نطاق واسع من أن تنزلق مصر إلى حالة من «الاضطراب» المزمن بسبب الفتنة الطائفية، لكن هناك من يرى أن ما بين عنصري الأمة من روابط وتفاهم

لا يزال ـ حتى الآن ـ أقوى من العوامل السلبية، التي تنخر في المجتمع المصري، وترمي إلى تقويض العلاقة بين المسلمين والمسيحيين.

فحتى هذه اللحظة لا يزال المصريون قادرين على وأد أي فتنة في مهدها، وحصرها في مكانها. لكن ترك الأمور على حالها، من دون علاج شاف، والاكتفاء بـ «المسكنات» أو اللجوء إلى أي «مخزون تاريخي» محمل بالتسامح والتفاهم، أو معالجة المسألة على مستوى النخب، لم يعد كافيا، خصوصا مع وصول المشكلة إلى الجماهير العريضة، التي كانت في السابق تضرب مثلا ناصعا في احترام العيش المشترك. فمن قبل كانت مشكلة المسيحيين تنحصر في اتجاهين، الأول هو شكواهم من عدم المساواة في بعض المواقع العامة، وحرمانهم من تقلد وظائف قيادية بعينها، أو الحصول على ما يناسب قوتهم الديمجرافية، التي تتراوح الإحصائيات حولها بين ٥ و٧ ملايين نسمة، من هذه الوظائف، وممارسة تمييز ضدهم من قبل الأجهزة البيروقراطية الرسمية. والثاني هو تخوفهم من الجماعات والتنظيمات السياسية المتطرفة ذات الإسناد الإسلامي، والتي قام بعضها بمهاجمة مصالح للمسيحيين إبان فترة المواجهة العصيبة بين النظام الحاكم و«الجماعات الإسلامية الراديكالية»، والتي امتدت منذ عام ١٩٨٨ إلى عام ١٩٩٧. وقد زادت هذه المخاوف بعد حالة التمكن التي ظهر عليها التيار الديني التقليدي في مصر عقب ثورة ٢٥ يناير. وما يخيف حقا هو إقدام «العوام» من الجانبين، على أفعال مستفزة، ويعتدي بعضهم على بعض.

ثالثا: طرق مباشرة لتجاوز الطائفية: تطبيق على الحالة المصرية

هناك أمور رئيسة لا بد من توافرها قبل أن نسعى في بناء شروط للتعايش، أو نطبق ما تعارف عليه الناس من شروط، إما بحكم التجربة، وإما بفعل إعمال العقل. ومن هذه الأمور:

١ ـ الفصل بين «الجماعة السياسية» و«الجماعة الدينية»: وهذا شرط أساسي لتحقق «المواطنة» في مجتمع ما، ومن ثم ترسيخ جذر أساسي للتعايش. فالمصريون يجب أن يكونوا «جماعة سياسية» واحدة و«جماعتين دينيتين»، مسلمة ومسيحية. وهذا معناه أن

تكون الحقوق والواجبات متساوية في كل ما ترتبه السياسة، بمختلف درجاتها، والشراكة متساوية في «الغنم» و«الغرم». أما بالنسبة للدين، فيتم التعامل معه على أساس القاعدة الذهبية التي تقول «الدين للديان». وتنشأ العلاقة بين طرفي هذا المعادل على أساس المبدإ الذي استلهمته ثورة ١٩١٩ حين رفعت شعار «الدين لله والوطن للجميع».

٢ ـ **الخروج من سجن التاريخ**: فالسجال الدائر بين المسلمين والمسيحيين في مصر يجب ألا يحيل كثيرا إلى التاريخ، ويركز، بدلا من ذلك، على الحاضر المعيش. وهذا المنحى يرفع المسؤولية عمن يعيشون الآن وعما جرى في القرون الغابرة، فلا يطيل المسيحيون في الحديث عن اضطهاد لحق بهم بعد دخول الإسلام مصر، ولا يفتش المسلمون عما ارتكبته الكنيسة في حق «الوثنية» المصرية بعد دخول المسيحية مصر، ويتيهون على المسيحيين بإنقاذهم من ظلم الرومان واضطهادهم الشديد. ورغم أن التاريخ مليء بالمواقف المشرقة والمشرفة للطرفين، فإن الاكتفاء بها لا يفيد في الوقت الحاضر. وعلى النقيض يؤدي استدعاء المواقف المشينة من ذمة التاريخ إلى تأجيج الوضع الراهن.

٣ ـ **الاعتراف المتبادل بالمتجاوز**: أي أن يقوم المسلمون بالاعتراف بأن بينهم متطرفين في تصوراتهم واعتقاداتهم، ينظرون إلى المسيحيين على أنهم «كفار» ويسعون إلى معالجة هذه المغالاة وهذا القصور في الفهم. وعلى الجانب الآخر، يعترف المسيحيون بأن بينهم متطرفين ينظرون إلى المسلمين على أنهم «هراطقة».

وهذا الاعتراف لا ينتظم أبدا في محاولة من كل طرف لإثناء الآخر عن معتقده، بل يجب أن يكون بداية للبحث عن «التعايش الإيماني»، وتعزيز المشترك الأخلاقي الذي يزخر به الإسلام والمسيحية، وتصحيح التصورات الخاطئة والمغلوطة عند فصيل من الحركة الإسلامية المسيسة التي لا تزال تتعامل مع المسيحيين على أنهم «ذميون»، وعند قطاع من المسيحيين ينظر إلى المسلمين على أنهم «غزاة». فلا معاملة أهل الذمة تصلح لنظام اليوم ولا المسلمون الموجودون في مصر حاليا قدموا جميعا من جزيرة العرب، بل أغلبهم مصريون تحولوا من المسيحية إلى الإسلام، وبالتالي ففيهم من «القبطية» ما في إخوانهم من المسيحيين.

٤ ـ **الفصل بين النص والممارسة**: فالنصان القرآني والإنجيلي يحملان من القيم ما

يكفي حال التمسك بها لبناء تعايش مشترك واحترام متبادل بين المسلمين والمسيحيين، ولا يجب أن يتحملا ما يفعله الطرفان بعضهما ببعض، فهذا من قبيل السلوك البشري الذي يعد انحرافا عن مقاصد الأديان وغاياتها. وبالتالي فإن الحاجة تصبح ماسة وملحة للرد على التأويلات الخاطئة للنصوص.

٥ ـ **العلمانية الجزئية**: وهو التصور الذي يقوم على أساس قاعدة أن «فصل الدين عن السلطة ضرورة، وفصله عن الحياة جريمة». وهذا معناه ألا تحاول الكنيسة أداء دور سياسي، فهذا خارج اختصاصها وفوق طاقتها، ولا تستمر «الجماعات والتنظيمات الإسلامية» في «تسييس الدين». والبديل لهذا هو «تديين السياسة» أي منحها إطارا أخلاقيا، نحن بأشد الحاجة إليه لمواجهة الفساد والاستبداد. وهذه مسألة يجب أن تسن لها قوانين وتشرع لها شرائع وضعية.

٦ ـ **تغيير السياق العام**: فكثير من المثقفين وأعضاء النخبة السياسية والاجتماعية من المسلمين والمسيحيين، على حد سواء، يرون أن حل مشكلات مسيحيي مصر، لن يتم، على الوجه الأكمل، إلا في إطار إصلاح سياسي شامل، تستقر فيه قواعد دولة مدنية ديمقراطية، تقوم على مبدإ «المواطنة» وتداول السلطة، وتفتح الباب أمام حرية التعبير، وحرية تشكيل الأحزاب السياسية، وحقها في العمل بين الجماهير، وتعبئتهم خلف برامجها «السياسية»، بدلا من تركهم يعودون إلى انتماءاتهم الأولية، ومنها الدين والعشائرية والوضع الجغرافي، لاستخدامها في المجال السياسي.

٧ ـ **الأرضية الوطنية**: فأي مشكلة للتعايش بين المسلمين والمسيحيين في مصر يجب أن تحل على أرضية وطنية، وبأجندة مصرية، ويشارك فيها مصريون. فالاستقواء بالخارج، أو حرث الأرض أمام تدخل أجنبي، سيقود إلى نتائج غاية في الخطورة، سيتأثر بها المسيحيون المصريون قبل المسلمين. فلا الأجنبي بوسعه أن يحمي أحدا، ولنا في تجربة مسيحيي العراق بعد احتلاله عبرة وعظة، ولا الخارج من الممكن أن يضحي بمصالحه من أجل أحد، ومن يعتقد في غير ذلك واهم.

* * *

وفي حقيقة الأمر فإن التعايش، في أي مكان وزمان، يستند إلى عدد من الشروط،

التي يجب توافرها من أجل تمتين الروابط بين الفئات الاجتماعية لأي دولة تموج بحال من التعددية ثقافية كانت أو لغوية أو دينية أو عرقية.

ومن بين هذه الشروط أن يكون الحوار متكافئا بين الأطراف المتشاركة في حياة واحدة، سواء كانوا أفرادا أو جماعات، وأن يعلو التحاور والتفاهم فوق أي عصبيات أو أفكار مسبقة عن الباقين، كما يجب الاستعداد للتعامل بتسامح مع الآخر وقبول الآراء المضادة، وعدم النظر إلى هذا التسامح على أنه علاقة بين طرفين أحدهما أقوى من الثاني، بل باعتباره ضرورة حياتية.

ومن المهم كذلك أن تكون هناك منظومة من القيم العادلة يتم الاحتكام لها في توزيع الثروة، وتحصيل المكانة الاجتماعية، والتساوي في الفرص السياسية المتاحة، أو المتوافرة، مهما كانت حدودها وحيويتها.

ومن شروط التعايش أيضا توافر شعور لدى الشعب المصري بمختلف شرائحه وطبقاته بأهمية فكرة التعايش الاجتماعي، وإدراك أنها باتت ضرورة للدولة المعاصرة، وتفهم فكرة الاختلافات الطبيعية بين البشر، من حيث اللغة والدين والعرق واللون والثقافة، وكيفية تطويعها بحيث لا تشكل عائقا أمام التعايش بين جماعات شتى، بل تحقق الحكمة الإلهية العظيمة في اختلاف الناس، من حيث الألوان والأجناس والأحجام واللغات واللهجات والمعتقدات... إلخ.

ولذا يناط بالنخبة المصرية، بمختلف ألوانها، أن تبحث، من دون كلل ولا ملل، عن سبل تأصيل ثقافة التعايش، من زاوية مدى الارتباط بين الدولة المدنية التي تقوم على عدم تسييس الدين وبين قيام تعايش سليم معافى، وإمكانية تأسيس مشروع وطني يمهد لإعادة بناء دولة القانون المرتكزة على التعددية السياسية والثقافية واحترام حقوق الإنسان، وبذل جهد فائق في البحث عن سبل الاستفادة من إعادة قراءة تاريخ العلاقة بين الفئات والشرائح الاجتماعية العربية، عبر فترات تاريخية، في فهم الواقع المركب والمعقد للعلاقة بينها في الوقت الراهن، وإبراز القيم المشتركة والموحدة من خلال التنقيب في التراث الحضاري الشرقي، المفعم بعبر لا يمحوها الزمن عن آفات الشقاق، ومآثر التوحد القومي بين سكان الدولة الواحدة.

ولا يجب أن يقف جهد هذه النخبة عند حد الإسهاب في وضع نظريات مجردة حول مفهوم التعايش ومظاهره وأساليبه ومخاطر غيابه أو حتى ضعفه، بل من الضروري أن تعكف على تحديد آليات التوفيق بين المطالب المتبادلة لعنصري الأمة المصرية، عبر تفعيل الحوار، وإعلاء قيم التسامح ليس باعتبارها شعارا تلوكه الألسنة، لكن بتحويلها إلى واقع معيش يحيا بين ظهرانينا، وإيجاد آلية لإزالة المخاوف والهواجس المتعلقة بما حدث من تجاوزات أو ظلم في السابق لأي فئة اجتماعية، وذلك من خلال تعميق فكرة المواطنة، وإعلاء قيمة الانتماء إلى الوطن الأم، والاعتراف بالخصوصية الثقافية للآخر، واعتبارها جزءا لا يتجزأ من ثقافة المجتمع العامة.

إن الحكومة المصرية من جانبها مطالبة بتلافي كل العناصر التي تهدد فكرة التعايش، ومنها إنهاء التمييز على أساس الدين أو اللغة أو العرق أو اللون، أو أي شيء آخر، في الوظائف العامة، وفي تحصيل الفرص السياسية والاقتصادية، والوقوف بشجاعة وصبر لا يلين في وجه أي ثقافات وتأويلات دينية مغلوطة تؤدي إلى ظهور تطرف ديني متبادل يعمق الخلافات ويقوض الروابط، ويفتح الباب أمام التأثيرات السلبية والممقوتة التي تتركها مسألة الاستقواء بالخارج للحصول على مكاسب داخلية معينة، تقود في خاتمة المطاف إلى شق صف «الجماعة الوطنية» وتآكل قدرة الدولة المصرية على التكامل والتماسك.

* * *

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هو: ما الفرص الحقيقية للتعايش بين المسلمين والمسيحيين في مصر؟... بداية لا بد لنا جميعا أن نعترف أولا بأن هناك مشكلات قد يؤدي تفاقمها وتراكمها إلى تقويض التعايش في مصر، أو النيل منه، ابتداء من سلوكيات بعض المسؤولين الأمنيين وموظفي الجهاز البيروقراطي، وانتهاء بمن لا يفهمون غايات الدين ومقاصده، أو يسحبونه إلى المجال السياسي، من بين الجماعات والتنظيمات الإسلامية المتطرفة، التي تنتج خطابا، يحض بعضه على كراهية المسيحيين، ويقلل بعضه من حقوقهم الوطنية، أو من قبل مسيحيين متطرفين، ينادون بخروج المسلمين جميعا من مصر.

وزاد من وطأة المشكلة في السنوات الأخيرة تزايد الوزن النسبي للعامل الخارجي في الضغط على «الوحدة الوطنية» المصرية. فموقع الدين في الصراعات الدولية تقدم بشكل مذهل ومؤسف، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، التي أدارها اليمين المسيحي في الولايات المتحدة على أساس تصور «صراع الحضارات» أكثر من الدفاع عن المصلحة القومية للولايات المتحدة. وانعكس هذا، بشكل غير مباشر، على العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في مصر. فبعض المسلمين لم يفرق بين ساسة الغرب الذين يدينون بالمسيحية وبين مسيحيي الشرق عامة، الذين يرى كثير من قادتهم أن ما تفعله الدول الغربية حيال العالم الإسلامي وغيره لا يمت بأي صلة إلى المسيحية نفسها. وعلى الجانب الآخر أبدى مسيحيون مصريون غبطة لضرب أفغانستان وغزو العراق، واعتبروا أن هذا بداية لقيام الولايات المتحدة بمناصرة الأقليات المسيحية في العالم الإسلامي. ورغم قلة هؤلاء في الجانبين، فإن استمرار وطأة الدين على إدارة الصراعات الدولية وازديادها يوما تلو الآخر، يزيد من هؤلاء عددا، ويعمق رؤيتهم الخاطئة المتبادلة.

والعامل الثاني هو ظهور جماعة «أقباط المهجر»، بأجندة تحمل مطالب مسيحيي مصر، وتسعى إلى طرحها في المحافل الدولية، وتبالغ في الوقت نفسه في تصوير ما يجري في وسائل الإعلام المتاحة، مستغلة ثورة الاتصالات التي حولت العالم إلى قرية صغيرة، فربطت بينهم وبين مسيحيي الداخل، وبخاصة الشباب. ورغم أن كثيرين من المسيحيين المصريين لديهم تحفظات عديدة على أفكار ومسلك «أقباط المهجر» فإن العوام من المسلمين لا يعرفون هذا الأمر بشكل كاف، بل يعتقدون أن «أقباط المهجر» تنظيم قوي وكبير وفعال، ويسعى إلى استعداء الغرب على مصر. ولم تبذل النخبة المثقفة من المسيحيين المصريين، ممن يوجهون انتقادات إلى أقباط المهجر، جهدا إعلاميا وفكريا كافيا، يقنع عوام المسلمين وقطاعات من نخبتهم بأن المسيحيين المصريين ليسوا كتلة واحدة، ولن يكونوا بفعل عوامل عديدة، لا حصر لها.

لكن هذين العاملين اللذين يؤثران سلبا على التعايش في مصر، ليس بوسعهما، حتى الآن، أن يشكلا تحديا كبيرا، لأن **العوامل التي تعزز التعايش**، أو تحافظ على استمراره لا تزال قوية. ويمكن ذكر هذه العوامل على النحو التالي:

١ ـ التجانس العرقي: فالمصريون من أشد شعوب العالم تجانسا في الصفات العرقية والمقاسات الجسمية، ومن أكثرهم تشابها في السحنة والملامح. ويمتد هذا التجانس من «البيولوجيا» إلى «السيكولوجيا» ليعزز التقارب النفسي بينهم. ويعبر الأنبا شنودة نفسه عن هذا الوضع بجلاء حين يقول: «وحدة مصر والمصريين من أسرار هذا البلد الخالد... هل هي الجغرافيا؟ هل هو الإنسان؟!... كم أصابنا من البلايا على مدى التاريخ، ولكن وحدتنا بقيت تقاوم الزمن. فلا خوف على مصر، ولا تشابه بينها وبين غيرها. ولم تنجح القوى الأجنبية قط في التفرقة بين المصريين، فمصر تحمي وحدتها، لأنها وحدة محصنة ضد مصائب الجهل والفقر والتخلف والمخططات الأجنبية».

٢ ـ هبة الجغرافيا: فالمسيحيون ينتشرون في كل قرى ومدن مصر تقريبا، ولا يقطنون منطقة جغرافية محددة، كما هي الحال بالنسبة للأكراد في كل من العراق وسوريا وتركيا وإيران. وهذا الأمر يجعل علاقات الوجه للوجه قائمة يوميا بين مسلمي مصر ومسيحييها، ويزيد من تشابك المصالح المتبادلة، ولا يجعل فكرة الانفصال قائمة أبدا، أو لها أي معنى، ومن ثم استقر في وعي الجماعة الوطنية برمتها أنه لا مناص من العيش المشترك، ونشأت حاجة ماسة إلى تحسين مستوى هذا العيش.

كما أن الجغرافيا أتاحت فرصة كبيرة للدولة المركزية في السيطرة على الشعب، منذ فجر التاريخ. فالمصريون يعيشون في واد ضيق منبسط، يسهل ضبطه من الناحية الأمنية، ومن يتمرد على الوادي ويخرج إلى الصحراء يعرض نفسه لهلاك محقق. وهذا الأمر جعل بوسع النظم المتعاقبة على حكم مصر أن تخمد أي محاولة للفتنة في مهدها، وبات مستقرا في وعي الناس أن السلطة موجودة دوما، ويتصرفون في علاقاتهم اليومية على هذا الأساس.

٣ ـ التشرب الحضاري: فمصر الحاضر تتشرب كل طبقات الثقافات التي تراكمت عليها، هاضمة ما أتاها من الخارج، محتفظة في الوقت نفسه بكثير من أصالتها الأولى، لتبدو ـ كما يقول الفرنسي إدوارد لين ـ وثيقة من جلد رقيق، الإنجيل فيها مكتوب فوق هيرودت، وفوقهما القرآن، وتحت الجميع لا تزال الكتابة القديمة تقرأ بوضوح وجلاء.

وإذا كانت مصر الراهنة عربية الهوية والحضارة، فإن كثيرا من المثقفين المسيحيين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم «مسيحيون دينا، لكنهم مسلمون ثقافة وحضارة»، وزاد من هذا التصور أن كثيرا من منظري «القومية العربية» الأوائل كانوا من المسيحيين، وهم إن انتقدوا «الخلافة الإسلامية» بوصفها نظاما سياسيا، فإنهم لم يستطيعوا أن يتجاوزا الإسلام كدين وحضارة لتلك البقعة الجغرافية من العالم.

٤ ـ **وحدة الموروث الشعبي**: فالفلكلور المصري واحد، لا يفرق بين مسلم ومسيحي. فعادات الأفراح والأحزان متشابهة، وطقوس الموالد واحدة، والجميع يتفاعلون مع الأساطير الشعبية بالدرجة نفسها.

٥ ـ **علاقات السوق**: فالمصالح التجارية الحياتية بين المسلمين والمِسيحيين في مصر تفرض على الجانبين تعايشا مستمرا. فالأفراد في خاتمة المطاف ينحازون إلى مصالحهم الشخصية، وقد يبتعدون عن الهموم العامة إن وجدوها تؤثر سلبا على أرزاقهم، أو على الأقل يفصلون بين واجباتهم حيال المشكلة الكبرى ومقتضيات مصالحهم الفردية. وفي القرون الفائتة استعان حكام مصر بمسيحيين في الإدارة والتجارة والري، نظرا لخبرتهم في هذه النواحي، وتماهى هؤلاء في نظام الدولة ودافعوا عنه. وفي الوقت الحالي يستعين المسلمون بأهل الحرفة من المسيحيين، ويسعى المسيحيون من أصحاب التجارة إلى كسب ود المسلمين لأغلبيتهم العددية، التي تجعلهم القوة الشرائية الأساسية في البلاد.

٦ ـ **الخوف من عواقب الفتنة**: فهذا الخوف يشكل كابحا للطرفين من أن يتماديا في تصعيد أي خلاف طارئ ينشب بينهما، لأن استشراء الفتنة، يعني إزهاق أرواح وتدمير ممتلكات، لا أحد بوسعه أن يعرف حجمها.

* * *

وهنا يأتي السؤال: **كيف يمكن تحقيق مبادئ التعايش واغتنام فرصه في الواقع المعيش؟** في حقيقة الأمر **فهناك أكثر من وسيلة** يمكن استخدامها في تعزيز التعايش بين المصريين جميعا، يمكن ذكرها على النحو التالي:

١ ـ **التعليم**: وذلك بتضمين المناهج التعليمية ما يحض على التعايش، ويحرص عليه،

وتنقيتها مما قد يقود إلى كراهية طرف لآخر. فإذا كانت التعليم في مصر يتم على ركائز ثلاث هي «تعلم لتعرف» و«تعلم لتعمل» و«تعلم لتكون» فيجب أن نعزز من وجود الركيزة الرابعة وهي «تعلم لتتعايش».

٢ ـ **الإعلام**: وهو وسيلة مهمة، لو استخدمت على الوجه الأكمل، ومن دون انفعال ولا افتعال، فإن بوسعها أن تقلل من أي احتقانات، وترسخ في عقول الناس ونفوسهم قيم التسامح والاعتراف بالآخر واحترامه.

٣ ـ **المنتج الثقافي**، الذي يجب أن يحوي كل ثقافة الأمة المصرية، عبر التاريخ، في جميع الأنواع الأدبية والفنون بمختلف ألوانها.

٤ ـ **منظومة القوانين**: أي وجود حزمة من التشريعات التي تقنن التعايش، وتحدد مرجعية عامة له، يلتزم بها الجميع.

٥ ـ **المشروعات القومية**، التي يجب أن تستوعب جميع المصريين، من دون تفرقة، وتوجه طاقاتهم إلى عمل وطني مفيد، بدلا من الفراغ الذي يزيد الشقة بين الناس، ويرفع درجة الطاقة الغضبية لديهم.

٦ ـ **الجهاز البيروقراطي**، الذي إن وجدت معايير سليمة للتعيين والترقي فيه، رفع الظلم عن كثيرين سواء من المسيحيين أو حتى من فقراء المسلمين ومهمشيهم، وزال سبب مهم لاحتقان مسيحيي مصر.

٧ ـ **المجتمع الأهلي**، والذي يمكنه حال وجود جمعيات خيرية دينية مشتركة بين المسلمين والمسيحيين أن يزيد من أواصر التعايش بين الجانبين.

٨ ـ **علماء الدين من الجانبين**، والذين بوسعهم، إن خلصت النوايا وصح الفهم، أن يحضوا المصريين على التعايش، ويبينوا لهم ضروراته، وأصوله في الشرائع السماوية ذاتها.

* * *

ولعل أفضل وسيلة لتجاوز المشكلات الطائفية هو ترسيخ مبدإ المواطنة وإعلائه. والمواطنة مفهوم تطور على مدار القرنين المنصرمين، وبشكل متدرج، حتى وصل إلى

المقولات والمضامين والتصورات التي يحتويها الآن. وقد بدأ النقاش حول هذه القضية مع كتاب «العقد الاجتماعي» لجان جاك روسو، الذي عرف المواطن بأنه فرد مستقل يمكنه الموافقة على الحكام، أو حرمانهم منها. وقد وجد المفهوم صداه في مبادئ الثورة الفرنسية، من خلال الإعلان الثوري لحقوق الإنسان والمواطن.

وقد بات **مفهوم المواطنة** يقوم في الوقت الراهن على عدة مبادئ في مقدمتها **تساوي الناس في الحقوق والواجبات** بغض النظر عن العرق أو الدين أو اللهجة أو النوع أو الوضع الطبقي. وتبدأ هذه العملية بتساوي الناس أمام القانون، في «**مواطنية مدنية**» يحميها القضاء، بما يعطي الفرد حصانة ضد الاعتقال التعسفي، ويعطيه الحق في حرية التعبير عن الرأي، والحق في الملكية. وتأتي بعدها «**مواطنية سياسية**» التي قامت على أكتاف المؤسسات التمثيلية (البرلمانية)، التي حصل الفرد من خلالها على حق الانتخاب والترشح. ثم تأتي «**المواطنية الاجتماعية**» التي تقوم على توفير الرفاه الاجتماعي والاقتصادي للفرد، بما يؤمن له حياة كريمة، تلبى فيها حاجته إلى الغذاء والإيواء والكساء والدواء والترفيه، ويجد الخدمات التي يحتاجها من تعليم وصحة... إلخ[1]. ويقابل هذه الحقوق **أداء الفرد ما عليه من واجبات**، ومنها طاعة القوانين، ودفع الضرائب، وأداء الخدمة العسكرية أو العامة، أو الاشتراك في الدفاع عن الوطن.

وهناك من يميز بين أربع صور حديثة للمواطنة[2]، الأولى هي الصورة «الجمعية» حيث تدل المواطنة ضمنا على المشاركة والخدمة الاجتماعية من أجل المنفعة العامة، مستندة إلى المرتكزات الأساسية للجماعة ومنها الثقافة والقيم الأخلاقية. **والثانية هي «الصيغة الجمهورية المدنية»** وتنصب فيها المواطنة على المشاركة السياسية، إذ لا تشير المواطنة هنا إلى نظام أخلاقي أساسي، أو إلى تجمع أصلي، ولكنها تشير إلى فكرة مساهمة المواطنين في صنع القرار، وإضفاء القيمة على كل من الحياة العامة والجدل العام. **والثالثة هي «الليبرالية الجديدة»** أو المفهوم التحرري للمواطنة، والذي ينظر إليها بوصفها

(١) فرانك بيلي، «معجم بلاكويل للعلوم السياسية»، مرجع سابق:ص: ١٠٠/ ١٠١.

(٢) انظر: ريان فوت، «النسوية والمواطنة»، ترجمة: أيمن بكر وسمر الشيشكلي، مراجعة: فريدة النقاش، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مشروع :« القراءة للجميع ـ مكتبة الأسرة»، سلسلة العلوم الاجتماعية، ٢٠٠٥، ص: ٣٢ـ٣٤.

وضعا قانونيا، ينحسر فيه المجال السياسي إلى أقل حد ممكن، من أجل منح الفرد أكبر قدر ممكن من الحرية. وفي هذه الحال يصبح المواطنون مبدئيا مستهلكين عقلاء للبضائع العامة، وتبقى المصلحة الشخصية هي الدافع الرئيسي المحرك للمواطنين.

أما الرابعة فهي الصيغة «الليبرالية الاجتماعية للمواطنة» والتي صارت مسيطرة في معظم الديمقراطيات الغربية منذ أن وضعت الحرب العالمية الثانية أوزارها. وتركز هذه الصيغة على حقوق الفرد مثل الحق في إبداء الرأي، والتصويت، والضمان الاجتماعي، مقابل الالتزام بدفع الضرائب، وبالخدمة في الجيش، والالتزام بالتقدم إلى الوظائف، وقبولها في حال توافرها، بدلا من العيش عالة على معونة الدولة. وطبقا لهذه الصيغة تكون المواطنة شاملة وقائمة على المساواة في الحقوق المدنية والسياسية والاجتماعية، في المجال العام، وحصول الفرد على أكبر قدر من التحرر لممارسة حقوقه، وتطوير شخصيته. ومن هنا يسعى الأفراد إلى وضع حد لتدخل الدولة في حياتهم.

(١) تفصيل الهامش رقم (١) ص ٢٧٠

- طارق البشري، «الجماعة الوطنية من العزلة إلى الاندماج»، كتاب الهلال، (القاهرة: دار الهلال)، إبريل ٢٠٠٥.

- صبحي وحيدة، «في أصول المسألة المصرية»، (القاهرة: دار الكتب) ٢٠١١.

- د. جمال حمدان، «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان»، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، ١٩٧٠.

طارق البشري، «الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥/ ١٩٥٢: مراجعة وتقديم جديد»، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

- د.عبد المعطي بيومي، «الإسلام والدولة المدنية»، كتاب الهلال، (القاهرة: دار الهلال)، فبراير ٢٠٠٥.

- د.نادية حليم (محررة)، «المواطنة، الدين والديموقراطية»، أعمال الحوار المصري الألماني، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٣.

- الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، قسم التنمية الثقافية، «ظاهرة العنف في المجتمع المصري»، سلسلة إصدارات منتدى حوار الثقافات، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٤.

- هاني عياد (محرر)، «المواطنة في التعليم»، سلسلة إصدارات منتدى حوار الثقافات، الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٥.

- سيد إسماعيل ضيف الله (محرر)، «الإسلام والديموقراطية»، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، ٢٠٠٤.

- هاني عياد (محرر)، «حوارات حول المواطنة»، سلسلة إصدارات منتدى حوار الثقافات، الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٥.

- جمال البنا، «إخواني الأقباط»، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، ٢٠٠٥.

- د. وليم سليمان قلادة، «الأقباط من الذمية للمواطنة»، في د.أسامة الباز(محرر)، «مصر والقرن ٢١»، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر)، ١٩٩٦.

- د.فاطمة حسين المصري، «الشخصية المصرية من خلال دراسة بعض مظاهر الفلكلور المصري»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١٩٨٤.

- عبد الله النعيم، «نحو تطوير التشريع الإسلامي»، سلسلة قضايا الإصلاح (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، ٢٠٠٦.

- د. عمرو الشوبكي (محرر)، «إسلاميون وديموقراطيون»، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية)، ٢٠٠٦.

- د.مصطفى الفقي، «محنة أمة»، (القاهرة: دار الشروق)، ٢٠٠٣.

- السيد ياسين، محسن يوسف (محرران)، «مرض الإصلاح العربي.. الإشكاليات والمؤشرات»، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية)، ٢٠٠٦.

- عز الدين عناية، «المسيحية.. تشظي الهوية والوعي التاريخي»، مركز دراسات الوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٢٢، ديسمبر ٢٠٠٥.

ملف عن «تجديد دور المسيحيين العرب»، مجلة «حوار العرب»، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، العدد (٧)، يونيو ٢٠٠٥.

- أحمد شهاب، «الدين والدولة المدنية»، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، مجلة الكلمة، العدد ٤٩، خريف ٢٠٠٥.

فرانك بيلي، «معجم بلاكويل للعلوم السياسية»، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

على محمد فخرو، شروط التعايش مع الآخر، موقع التجديد العربى، ١٩/ ٢/ ٢٠٠٤

www.arabrenewal.com

د. ميلاد حنا، مصر و حكم الإخوان...هل سيضيع أمل التعايش بين المسلمين والأقباط ؟جريدة الشرق الأوسط ٢٧/ ١١/ ٢٠٠٥.

حوار مع الأستاذ يوسف سيدهم رئيس تحرير جريدة وطني مع موقع نافذة مصر.

www.egyptwindow.net

محمد حسين فضل الله، السلطة و الاستقامة و إمكانية التعايش في القرآن، مجلة المنطلق، العدد ١٠٤، أغسطس ١٩٩٣، و المقال منشور على موقع الشيخ محمد حسين فضل الله

arabic.bayynat.org.Ib

آزاد أحمد على، من أجل مجتمعا أكثر وعيا بقيم التعايش والمواطنة، مجلة الحوار، العددان ٤٦، ٤٧ والمقال منشور بموقع الحوار المتمدن العدد ١٣٧٩، ١٥/ ١١/ ٢٠٠٥

www.ahewar.org

الفصل العاشر

هبة الثقافة... جسور متينة لتقارب طوعي

حاول العرب أن يتوحدوا على أرضية السياسة، ففشلوا فشلا ذريعا، لا يضاهيه إلا الإخفاق في تطبيق اتفاقية الدفاع العربي المشترك. والآن يحاولون التقارب على أرضية الاقتصاد، بحديث مستفيض عن سوق عربية مشتركة، يتعزز فيها التبادل التجاري، وتترسخ فيها المصالح.

لكن هذه الرغبة في التغيير، التي شابها عنف في خمسينيات وستينيات القرن الماضي بلغ مداه بإرسال مصر قوات إلى اليمن ومساعدتها للحركات المناهضة للحكم في أكثر من بلد عربي، تنسى أو تتناسى أن هناك عنصرا مهما يتم إهماله بلا أي داع، ألا وهو الثقافة.

في حقيقة الأمر، وبشكل عام، فإن السياسة في الحالة العربية تعلو على ما عداها، ويزاحمها الاقتصاد، ويجلجل صوتها في مختلف المسارات، وتصنعان معا تفصيلات الحياة اليومية الجارية بلا هوادة، وتتعمقان لترسما ملامح المقياس الأبرز للتوافق أو الاختلاف، التقارب أو التباعد، بل النجاح أو الفشل. ويبدو أن الإزاحة إلى السياسة في مستواها الأعلى، أي المرتبط بالسلطة، سمة للتفكير العربي العام، ولذا تنشغل أذهاننا دوما بأداء الحكام، بدءا من الخلفاء الراشدين وانتهاء برؤساء الجمهوريات والملوك، مرورا بحكام بني أمية وبني العباس وبني عثمان وولاتهم في كل البلدان. وننسى في غمرة هذا الاهتمام الجارف، كيف كان العرب يرتبون أحوالهم المعيشية، ويقيمون شروط

التحضر والتقدم، وهذا هو السلوك الذي حافظ على بقاء الإمبراطورية الإسلامية قرونا طويلة، رغم فساد السلطة واستبدادها. ولو كانت السياسة هي العنصر الوحيد الذي قامت عليه الحضارة العربية، ما عاشت كل هذا الزمن المديد.

ومع هذا تتغول السياسة في العالم العربي المعاصر على الثقافة، وتحتكر، في الخطاب السائد، علامة الحكم على الصواب والخطأ. فكلما اقترب العرب سياسيا في لحظة ما، أو توافقوا على قضية معينة، اصطخبت الساحة بحديث مستفيض عن النجاح، ومنحت تعليقات النخب وتصرفاتها الناس أملا عريضا في مستقبل عربي زاهر. وعلى النقيض من هذا، إن تلبدت الحياة السياسية العربية بغيوم الخلاف والصراع، دار حديث مضاد عن الخيبة والفشل، وقد بلغ حد أن عنون نزار قباني قصيدة شعرية له مطلع التسعينيات من القرن الماضي بسؤال مفاده: متى يعلنون وفاة العرب؟

لكن قبل أن نقف على الدور الذي يمكن أن تؤديه الثقافة في ترسيخ قواعد التقارب والتجانس، وربما الوحدة العربية، **يجب أن نقف على تصاعد الاهتمام بالثقافة في تحليل الظواهر الإنسانية عامة، والسياسية خاصة.**

أولا: التحليل الثقافي للظواهر السياسية

لم تحظ «الأحوال الفكرية» للتجمعات البشرية بنصيب وافر من اهتمام واضعي الحوليات، وراصدي الأحداث، ومصنفي الوقائع، الذين انصرفوا مباشرة إلى ما ترتبه الصراعات السياسية، والتفاعلات الاجتماعية، والمنافسات الاقتصادية، من يوميات، تظهر عيانا بيانا، للقاصي والداني، وتفرض نفسها على إيقاع الحياة، الذي يتسارع بلا هوادة.

ويعود طغيان السياسي والاقتصادي والاجتماعي على الفكري من زاوية المتابعة والرصد إلى عدة أسباب، أولها الشعور العام بأن الأحداث المرتبطة بكل من السلطة والشركة والهيئة الاجتماعية أشد تأثيرا على معيشة الناس من عملية إنتاج الأفكار ونقلها. **وثانيها** أن السياسي والاقتصادي أكثر بروزا وأسهل تتبعا من الفكري الذي يسري في أغلب الأحوال سريانا ناعما وخفيا، حتى في أقصى حالاته ضجيجا. فنحن

نستطيع أن نرصد بكل سهولة تأثير تراجع سعر الدولار أو برميل النفط أو أسهم البورصة على أوضاع الناس، ويمكننا أن نقيس في يسر رد فعل الجمهور حيال قرار إجراء انتخابات أو اعتقال معارضين أو إبرام اتفاق مع دولة خارجية، بينما يصعب أن نعرف بدقة وإحكام ما فعله كتاب في العلوم الإنسانية أو رواية أو ديوان شعر في أذهان الناس وأذواقهم ومشاعرهم. **وثالثها** أن تأثير الفعل السياسي والاقتصادي والاجتماعي أسرع من تأثير الأفكار المجردة والآداب والفنون.

لكن هذا لا يعني أبدا الاستهانة أو التهوين من دور الأفكار فى صناعة مسارات البشر ومصائرهم.. **فتاريخ النهضة في أي زمان ومكان يبين بجلاء أن التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي سبقه ارتقاء فكري**، حدد الإطار المعنوي العام لمشروع التقدم الإنساني، ورسم ملامح القيم أو الأيديولوجيا التي تمنح السلوكيات والتصرفات في المجال المادي تبريرا، وتعين لها أهدافها وغاياتها.

ولهذا فإن الوقوف على حركة الفكر العربي في وقت معين ينطوي على أهمية قصوى في تحديد ما إذا كان العرب على عتبة الخروج من مأزقهم الراهن، وما إذا كان بوسعهم أن يحصلوا على مشروع نهضة جديد من عدمه.

لقد توقع كثيرون أن أهمية الثقافة ستتراجع في مشروع النهضة الأوربي، وأنها لن تكون متغيرا أصيلا في تحليل الظواهر الإنسانية.. لكن ما جرى في الواقع سار عكس هذه التوقعات. فبعد أن خفت الحديث عن دور الثقافة سواء في بناء المعرفة الإنسانية أو في تفسير ما يجري في الواقع المعيش، جاء العقد التاسع من القرن العشرين ليشهد عودة المحددات الثقافية لتحتل موقعها اللائق في العلوم الاجتماعية، لاسيما على أكتاف الدراسات التي ربطت بين الثقافة المحلية والتنمية، ودراسات الماركسيين الجدد، التي لم ترق لها تماما ما ذهب إليه ماركس وأنجلز من اعتبار الثقافة جزءا من «البنية الفوقية» التي لا تؤثر في حركة الحياة بالقدر نفسه الذي تمارسه العناصر المادية المكونة للبنية التحتية.

ولعل ما كتبه فوكوياما عن الدور الإيجابي للروابط العائلية في ازدهار الاقتصاد الصيني والكوري الجنوبي، يقدم دليلا واضحا على هذا الأمر. ويطرح فوكوياما سؤالا: هل العوامل الثقافية مثل رأس المال الاجتماعي والترابط الاجتماعي التلقائي ليس لها

أهمية، نظرا لأن الدولة بوسعها التدخل لسد الثغرة التي تركتها الثقافة؟ ويجيب: لا، ثم يقول: «ليست لدى كل دولة الكفاءة الثقافية التي تمكنها من انتهاج سياسة صناعية فعالة مثلما فعلت كوريا»(١).

ووصل الأمر إلى ذروته مع اعتراف دانييل باتريك موينيهان بأن «الثقافة، وليست السياسية، هي التي تحدد نجاح أي مجتمع»(٢). ورغم أن البعض يرى أن الثقافة توجه السياسة في الرؤى المحافظة، وليس في التصورات الليبرالية التي تعلي من شأن السياسة أصلا، فإن كثيرا من الباحثين والمفكرين الغربيين لم ينكروا الدور المتعاظم للثقافة، فهاهو ذا صمويل هنتنجتون يتحدث في كتابه «الموجة الثالثة للديمقراطية»(٣) عن أن هناك ثقافات تساعد على قيام النظم الديمقراطية، وأخرى تفتقر إلى هذا. أما علماء الأنثروبولوجيا فلم يتأثروا بكل المحاولات التي رمت إلى تهميش دور الثقافة في تفسير وتحليل وتغيير ما يتلاحق في الواقع ويلمسه الناس، ويشعرون بتأثيره المباشر في حياتهم.

وعلى الرغم من أن المدرسة الليبرالية أعلت من شأن الجوانب السياسية والاقتصادية على حساب الثقافة، فإنها لم تلبث أن عادت لتصحح خطأها هذا، وهو ما ظهر في الرؤى التي قدمها جاري بيكر حول التفاعلات الاجتماعية، ودوجلاس نورث عن المؤسسات كمنتجات ثقافية، وتحليلات أمارتيا صن لقضية الاختيار الاجتماعي، والرؤى كافة التي نظرت إلى التنمية باعتبارها عملية إنسانية قبل أن تكون مجرد نشاط اقتصادي.

والثقافة بشقيها، المعنوي والمادي، بات ينظر إليها بكونها تؤدي دورا مهما في عملية التنمية، عبر اشتراكها في تشكيل أو صياغة السياق العام الذي تتفاعل داخله

---

(١) فرانسيس فوكوياما، «الثقة: الفضائل الاجتماعية والازدهار»، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية» الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٨، ص: ١٨١.

(٢) لمزيد من التفصيلات حول هذه النقطة انظر: د. باكينام الشرقاوي، «إشكالية الثقافة والتنمية في الاتجاهات الفكرية الغربية» في د. عبد الحميد سليمان (مقدما) «الأمة وأزمة الثقافة والتنمية» (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة) الطبعة الأولى، ٢٠٠٧، المجلد الأول، ص: ١٠١-١٥٢.

(٣) انظر:

- Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century, Oklahoma: University of Oklahoma Press, the First Edition, Chapter three, p.p.72:84 and Chapter six, p.p.228:316.

المشروعات الاقتصادية، لاسيما في جوانبها البشرية، التي تتعامل مع التنمية من منظور أوسع بوصفها عملية تعزِّز الحرية الفعالة للشعب، وتتيح متابعة ما يراه ويدركه من قيم، وليست منصبة فقط على النمو الاقتصادي وزيادة الإنتاج وارتفاع مستوى الدخل.

والعنصر الثقافي كان حاضرا دوما في دراسات التنمية، إلى درجة أن البعض فسر قضية التنمية على أنها مسألة ثقافية، وتم توسيع كلا المفهومين ليشمل الواحد منهما الآخر، وبات هذا أمرا محسوما في الدراسات الغربية. ولم تبق أمام الباحثين سوى مشكلة واحدة تتعلق بصعوبة القياس الكمي لتأثير عنصر الثقافة في عملية التنمية، وتعامل البعض معه بوصفه الركن البعيد الذي تحال إليه الظاهرة إن عجزت العناصر الأخرى عن تفسيرها، وأنه الذريعة التي يلجأ إليها الكسالي والفاشلون من الباحثين للهروب من مشقة تتبع العوامل والعناصر الأصيلة.

لكن هذا الأمر لم يؤد، مع تقدم مناهج المعرفة، إلى التقليل من دور العامل الثقافي في صناعة التنمية، بل ثبت حضوره في القضايا الاقتصادية الجزئية. ويُظهر مجال مثل السياحة حجم هذا الدور، نظرا لارتباط حركة السائحين بأنماط ثقافية وسلوكيات اجتماعية ورغبات معرفية واقتناع بحق الإنسان في الترفيه، أو شوقه إلى الإلمام بأحوال المجتمعات الأخرى. كما أن مجال مكافحة الفقر يقدم مثلا آخر ناصعا على علاقة الثقافة بالتنمية، إذ تم تجاوز النظرة التقليدية إلى العوز باعتباره نقصا في الموارد الاقتصادية، وبؤسا في الأحوال الاجتماعية، إلى تناول الآثار السيئة التي يتركها في حرية الإنسان وكرامته ومكانته، وكيف يؤدي تعزيز شعور الفرد بهذه القيم وتلك المعاني إلى مساعدته على الخروج من دائرة الفقر الجهنمية.

وقد أثبتت بعض التجارب الميدانية في مجالي التغير الاجتماعي والتقدم التقني في كثير من الدول النامية أن العوامل الثقافية، لها دور كبير وفاعلية واضحة في مسألة قبول أو رفض البرامج الخاصة التي تقدمها المؤسسات الخارجية. ولذا حرص كثير من هذه المؤسسات على تصميم برامج تتماشى مع الثقافة السائدة في المناطق المراد تنميتها[1].

---

(١) د. كامل عبد المالك، «ثقافة التنمية: دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص: ٤٠.

وهناك ثلاثة اتجاهات أساسية تبين دور الثقافة في عملية التنمية: الأول يتعلق بكون الثقافة متغيرا فاعلا في عملية التحديث، لاسيما من الزاوية التي ترى أن التحديث يمكن أن ينتقل من المجتمعات المتقدمة إلى المتخلفة بعد الانتقال المتدرج أو الانتشار المتتابع للأنماط الثقافية من الأولى إلى الثانية، بما يؤدي إلى تفكيك الأبنية الثقافية التقليدية التي تعوق التحديث. **والثاني** يتمثل فيما أنتجته مدرسة التبعية، التي إن كانت جذورها الماركسية ـ اللينينية قد جعلتها لا تعطي الثقافة كامل دورها في عملية التنمية، فإنها اعتبرت المنتج الثقافي أحد أدوات دول «المركز» في إلحاق دول «المحيط» بها، وبينت كيف أن الجماعات التي تشكل «مركز المحيط» تتماهى مع ثقافة «المركز» وتتمثلها.

أما الثالث فيرتبط بثقافة العولمة التي «تسعى إلى فرض نفسها على الثقافات القومية، بهدف تأسيس تجانس اجتماعي وثقافي عالمي، تشكل هذه الثقافة قاعدته، في مواجهة ثقافة العمل الأهلي والتطوعي التي تنشأ من أسفل، وتسعى إلى إحياء ثقافة الفقراء وتطويرها بحيث تكون قادرة على إشباع حاجاتهم وتنمية واقعهم»(1).

(أ) عملية تحليل الأفكار... نماذج إرشادية: هناك العديد من الاقترابات التي تساعد في تصنيف الأفكار وتحليلها، والإحاطة بأطراف المعارك والقضايا الفكرية. وهذه الاقترابات منها ما يذهب مباشرة إلى معالجة هذا الأمر، ومنها ما يهتم بجوانب أخرى لكن عطاءه وفوائده يمكن أن تمتد إلى ما نحن بصدده في هذا المقام. ويمكن توضيح ذلك في النقاط التالية:

١ ـ نظرية الثقافة: وتنطلق من أن الثقافة هي الكل المعقد الذي يشمل المعارف والفنون والقيم والتصورات والمعتقدات والمعايير والرموز والأيديولوجيات والطقوس وأنماط المعيشة، والتي يمكن في خاتمة المطاف أن تتوزع على ثلاثة مفاهيم رئيسية هي: التحيزات الثقافية، والعلاقات الاجتماعية، وأساليب العيش، التي تدور حول خمسة مسارات هي التدرجية والمساواتية والقدرية والفردية والانعزالية، التي تتنافس أحيانا

---

(١) د. على ليلة، «الثقافة في تصورات نماذج التنمية: رؤية من منظور النظرية الاجتماعية»، في د. عبد الحميد أبو سليمان، المرجع السابق، ص: ١٩٣.

وتتفاعل وتتساند ويتعايش بعضها مع البعض الآخر أحيانا[1]. وهذه النظرية لا تمتلك القدرة على تفسير كل شيء، لكنها ضالعة في تحليل وتبيان كثير من الظواهر الإنسانية.

٢ ـ **النقد الثقافي**[2]: وهو يعني نقد الخطاب وكشف أنساقه، والبحث عما وراء «الأدبية»، أو ما خلف جماليات النص وبلاغته، للوصول إلى المضمر الأيديولوجي والقيمي. ويعني أيضا استعمال المعطيات النظرية والمنهجية في علوم الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتاريخ والنفس وغيرها في تحليل النص من دون التخلي عن مناهج النقد الأدبي، وعدم الاقتصار على المنتج الثقافي النخبوي وتجاوزه إلى الثقافة الشعبية بمختلف تجلياتها المكتوبة والشفاهية والطقوسية.

٣ ـ **التاريخ الثقافي**: ويستلهم مناهج علم التاريخ في رصد حركة الثقافة، بما يساعد على عدم الإغراق في التفصيلات الصغيرة والدقيقة التي لا يمكن حصرها، ويؤدي الزعم بتتبعها جميعا إلى التشتت والتبعثر. ويقضي هذا الاقتراب بالارتفاع فوق الصغائر والإمساك بالخيوط الرئيسة والخطوط العريضة للظواهر الثقافية المتتابعة، أو النظر إليها نظرة كلية، تشبه نظرة الطائر إلى الغابة، إذ لن تقوم لدراسة التاريخ الثقافي قائمة إلا حين يتجه العلماء والنقاد إلى تحديد أنماط الحياة والفن والفكر مجتمعة[3].

٤ ـ **التحليل الثقافي**: وهو اقتراب معرفي يمنحنا نظرة أكثر شمولية وإحاطية للظواهر، ويسد عجز المناهج السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة في سبر أغوار كثير من الظواهر الإنسانية الجديدة مثل «الصحوة الإسلامية» و«الانبعاث القومي». ويتوزع هذا الاقتراب ـ حتى الآن ـ على أربعة مداخل[4]، **أولها ذاتي**، ويركز على المعتقدات

---

(١) لمزيد من التفاصيل انظر: مجموعة من الكتاب، «نظرية الثقافة» ترجمة: د. على الصاوي ،مراجعة: د. الفاروق زكي يونس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٢٢٣) يوليو ١٩٩٧.

(٢) انظر في هذا الشأن، د. عبد الله الغذامي، «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية»، (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي) الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

(٣) يوهان هويزنجا ،«**أعلام وأفكار**» ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة «الألف كتاب الثاني» الطبعة الثانية، ١٩٩٩، ص: ١٩ ـ ٩٠.

(٤) السيد يس، «الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة العلوم الاجتماعية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص: ٦١ ـ ٦٦.

والاتجاهات والآراء والقيم التي يعتنقها أفراد المجتمع، وينظر إلى الثقافة بوصفها صياغة ذهنية ذاتية، تساعد الفرد على تحديد رؤية للعالم وتفسير للواقع المعيش. **والثاني بنيوي،** وينصرف إلى الأنماط والعلاقات القائمة بين عناصر الثقافة ذاتها، ويرمي إلى التعرف على القواعد التي توفر قدرا من التجانس على ثقافة ما، أو تمنحها صفة بارزة عما عداها من صفات، وكذلك التعرف على الحدود الرمزية للثقافة، ونوع الخطاب الذي تنتجه. **أما الثالث فتعبيري** ويركز على الصفات الاتصالية للثقافة سواء من زاوية المعلومات أو الرسائل والشفرات، وكيفية إدراكها في حال تفاعلها مع البناء الاجتماعي بوصفها ظاهرة جمعية وليست تجربة فردية. **والرابع هو المدخل المؤسسي** وينظر إلى الثقافة على أنها تتشكل من فاعلين وتقوم على أكتاف منظمات وهيئات في حاجة إلى موارد بشرية ومادية.

٥ ـ **المذهب الثقافي**: وهو مصطلح موزع بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع[(١)]، يرمي إلى بناء نموذج إرشادي، أو إطار للتفكير، ورؤية للعالم، مثل البنيوية والوظيفية وغيرهما. وأهم زاوية للمعالجة يمنحها لنا هذا المصطلح هي أن المجتمعات المتماثلة في درجة نموها الاقتصادي يمكن أن تكون متمايزة تماما من الناحية الثقافية، فكل مجتمع يميل إلى أن يكون «كلًّا ثقافيًّا» فريدا وأصيلا. كما أن أي ثقافة تنطوي على قيم مهيمنة وأخرى ثانوية، وقيم راسخة وأخرى متغيرة. علاوة على ذلك فإن بالإمكان أن ننظر إلى الثقافة باعتبارها مقياس كل شيء، وأن نفهم أن أي واقع يتم إدراكه عبر منظومة ثقافية.

٦ ـ **الأزمة الثقافية**: وتنطلق هذه النظرية، التي رسم ملامحها الأساسية الألماني هانز بيتر درايتزل في دراسة وسمها بـ«في معنى الثقافة»[(٢)]، من أن الثقافة لا تحلق في فراغ إنما هي تتفاعل طيلة الوقت مع مختلف ركائز القوة في المجتمع، وتسعى إلى الحفاظ على أنماط الإنتاج الموجودة، عبر إمدادها بتبريرات ترسخ شرعيتها، وتوفر أساليب

---

(١) حول تفاصيل هذا المصطلح انظر: ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، «المعجم النقدي في علم الاجتماع» ترجمة: وجيه أسعد، (دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب) ٢٠٠٧، الجزء الثاني، ص: ٣١١ ـ ٣٢٢.

(٢) انظر في هذا الصدد:

Drietzel, H.P., On The Meaning of Culture, in: Norman Birnbaum, Editor, Beyond the Crisis. New York: Oxford University Press, 1977.

ومضامين التنشئة الاجتماعية، معرفيا وقيميا وتوجها، والتي بدورها تجعل الفرد مرتبطا بهذه الأنماط، ومدافعا عنها، علاوة على تقديمها تفسيرات محددة لمسار الحياة الإنسانية. وحسب درايتزل فإن الثقافات تعاني دوما من ثلاث أزمات محددة هي: أزمة الهوية، وأزمة الشرعية، وأزمة العقلانية، ويظل القائمون على الثقافة في تعبئة دائمة من أجل الخروج من الأزمات، التي تتجدد، بأشكال ودرجات مختلفة.

٧ ـ **علم اجتماع المعرفة**: يتجاوز هذا العلم مسألة إخضاع التفكير إلى قواعد منطقية محددة، للكشف عن مدى تناقضه أو تكامله من وجهة نظر عقلية بحتة، إلى النظر إلى وظيفة التفكير في الحياة عامة، وفي المجال السياسي خاصة، على أساس أنه أداة تتوسل بها مختلف الجماعات لتحقيق ما تبتغيه من أهداف.

ويُعنى علم اجتماع المعرفة بتتبع التطبيق العملي للأفكار النظرية المطروحة[1]، وهو ينظر إليه إما كنظرية تهدف إلى تحليل العلاقة بين المعرفة والوجود، أو كمبحث تاريخي ـ اجتماعي يرمي إلى رصد وتحليل الأشكال التي تتخذها العلاقة بين المعرفة والوجود.

وينبني هذا العلم على أن أنماط التفكير لا يمكن فهمها على وجه دقيق من دون تحديد أصولها الاجتماعية، وأن التفكير ليس فعلا فرديا إنما هو صناعة اجتماعية، أو نتاج عناصر عدة متفاعلة، وحاصل سلسلة لا تنتهي من الاستجابات لمواقف نمطية معينة، يلفها سياق محدد، يؤثر فيها تأثيرا جليا، وهي في خاتمة المطاف إسناد الفكرة أو نسق من الأفكار والمفاهيم والتفسيرات المنهجية إلى فلسفة حياتية معينة، أو إلى مراحل زمنية معينة، أو جماعات وشرائح وطبقات اجتماعية معروفة.

٨ ـ **رأس المال الاجتماعي**[2]: ظهرت الإرهاصات الأولى لهذا المفهوم في القرن الثامن عشر حين أشار ديفيد هيوم إلى أثر «الحس الأخلاقي» على النشاط الاقتصادي. ثم جاء

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا المفهوم انظر، السيد يس، «شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي»، (القاهرة: دار ميريت) الطبعة الأولى، ٢٠٠٩، ص: ١٢٣ ـ ١٥٣.

(٢) انظر: عزت حجازي، «رأس المال الاجتماعي كأداة في العلوم الاجتماعية»، القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد (٤٣) العدد الأول، يناير ٢٠٠٦، ص: ١ ـ ٢٨.

آدم سميث ليؤكد أن السوق في حاجة إلى شعور أخلاقي لتضبطها. وأخذ المفهوم يترسخ مع رواد علم الاجتماع بدءا من حديث كارل ماركس عن «تضامن الجماعة» إلى مصطلح «الثقة المتبادلة الملزمة» عند ماكس فيبر، وبعدها ظهر مفهوم **«رأس المال الإنساني»** وتم تداوله إلى أن ظهر مفهوم **«رأس المال الاجتماعي»** في أعمال بيير بورديو، الذي رأى أنه إحدى صور رأس المال بصفة عامة، ثم يعرفه بأنه «مجموعة الموارد المتحققة والممكنة، التي تتوافر للشخص بفضل حيازة شبكة من العلاقات، المؤسسية بدرجة أو أخرى، للتعارف والقبول بين الأشخاص، أو حيازة عضوية جماعة معينة».

وأخذ المفهوم دفعة أكثر مع جيمس كولمان وروبرت بوتنام، إذ يبين الأول أن رأس المال الاجتماعي لا يوجد في الأشخاص ولا في الواقع المادي وإنما في العلاقات الاجتماعية، ثم يعرفه بأنه «مجموعة متنوعة من العناصر تشترك في خصلتين، الأولى أنها تشكل جانبا من البناء الاجتماعي والثانية أنها تيسر العمل لمن يعتمد عليها أو يلجأ إليها». أما الثاني فيرى أن رأس المال الاجتماعي يتمثل في الارتباطات بين الأشخاص والشبكات الاجتماعية، ومعايير التبادل والثقة التي تترتب عليها. وهو ملكية جماعية ذات مضمون سياسي.

(ب) نماذج من محاولات التحليل الكلي للفكر العربي: هناك من حاول أن يقف على المعاني الأساسية والقيم الأصيلة والتصورات الكبرى في الفكر العربي كله. وهناك مشروعات متكاملة الأركان مثل ما سطره محمد عابد الجابري ووسمه بـ«نقد العقل العربي» وحسن حنفي وأعطاه عنوان «التراث والتجديد» وما كتبه أدونيس وأطلق عليه «الثابت والمتحول». وهناك ما أنتجه قسطنطين زريق والطيب تيزيني وفؤاد زكريا ومحمد جابر الأنصاري وعلى حرب ونصر حامد أبو زيد وعبد الله العروي وغيرهم.

لكن هذه المشروعات الكبرى ليست ما يهمنا في هذا المقام، إنما المحاولات الجزئية التي رمت إلى تحليل الفكر. وتوجد ثلاث حالات لهذا المسلك المعرفي الكلي، هي:

أ ـ الكتاب الذي ألفه الدكتور حسين مؤنس ووسمه بـ**«تاريخ موجز للفكر العربي»**[1]، ووصفه بأنه «محاولة لإعادة النظر في التراث العربي الفكري كله، منذ

---

(١) د. حسين مؤنس، «تاريخ موجز للفكر العربي»، (القاهرة: دار الرشاد) الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

العصر الجاهلي، وحتى عصرنا الحديث، وهو ليس تاريخا للأدب العربي أو أدباء العربية، إنما هو تاريخ للفكر العربي». ثم يوضح مسار الكتاب قائلا: «عنيت هنا بتتبع الأفكار والحركات وتطوراتها، واهتممت بالجوانب الإنسانية والصدق وأمانة الفكر ومسئوليته، ورأيت أن أساس أي فكر نافع هو الحرية والعدل.. لقد كانت غايتي أن أعيد تقييم الفكر العربي ووزن رجاله وثمراته بالميزان الصحيح.. نحن هنا نبحث عن الأفكار الأصيلة النابعة من الإسلام أولا، ومن العروبة ثانيا، والآراء التي تعطي الفكر العربي قيمته الحقيقية». وقد طاف المؤلف عبر مقالات عديدة في مسيرة الفقه والتصوف والأدب والعلوم الإنسانية والتطبيقية التي أنتجتها القريحة العربية ـ الإسلامية.

ب ـ المحاولة التي قدمها الدكتور محمد عزيز الحبابي للقضاء على الإبهام الذي يشوب بعض المفاهيم في الفكر العربي المعاصر، ووصفها هو قائلا: «يتناول هذا العرض مفاهيم تروج كثيرا على الألسنة والأقلام ولم تتبلور بعد حتى تصل إلى الوضوح. كما يهتم بمباحث أحدثت ضجات صحافية وسياسية، ولكنها وقفت عند الضجيج من دون أن تحك الأذهان بنسق إجرائي... ستبرز هذه الصفحات، من وجهة نظر واقعية، كيف أن مضامين بعض المفاهيم العمدة تسبح في الضباب، ويتبحر معها في الغموض النسق الفكري العربي عند أغلبية الكتاب، بل حتى عند البعض من قادة التفكير فلا محالة أن مناقشة تلك المفاهيم ستساعد على توضيحها، وبالتالي على إزاحة الضباب عن التفكير، أو على الأقل على لفت النظر إلى وجود الضبابية مع ضرورة مواجهتها»[(١)].

ولم يتناول الحبابي المفاهيم من وجهة نظر معجمية، ولا الألفاظ في حقولها الدلالية، من وجهة نظر لسانية، بل يتناول كل مفهوم في محيط من المباحث بصفته عنصرا في تركيب نظرية أو رؤية. فمثلا لفظ «عربي» ينظر إليه في سياق العروبة وما يرتبط بها من مفاهيم مثل: «أمة/ وطن/ قومية ـ فئة/ قبيلة/ طبقة». وكذلك التعريب وما يلتصق به من كلمات مثل: «لسان/ كلام/ لغة». وما في الكلام من مفاهيم مثل: «لهجات/ دارجات/ عاميات».

ج ـ كتاب «الفكر العربي ومكانه في التاريخ» الذي ألفه المستشرق ديلاسي أوليري،

(١) د. محمد عزيز الحبابي، «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، (القاهرة: دار المعارف)، ص: ٥.

ويعرض في صياغة كلية نشأة الحضارة العربية ـ الإسلامية، والظروف التي اكتنفت تكوينها وجذورها، والمؤثرات التي عملت على تشكيل مسارها. ويبدأ هذا العرض بتحليل المقدمات التي قادت إلى الفكر العربي، من فلسفات سريانية وهيلينية، والتي تم نقلها إلى العربية، ثم نشأة الحركات الفكرية والفلسفية، والتفاعل بين مختلف تياراتها، التي تأثرت بالثقافة الوافدة والنزعة العقلانية التي سادت في العصور الأولى، وتلك التي نزعت إلى الحفاظ على الموروث. ويتتبع الكتاب تطور الفكر العربي في العصر العباسي، ودور المعتزلة، وفلاسفة المشرق العربي، والمتصوفة، ومسار السلفية الإسلامية، وفلاسفة المغرب، ودور اليهود في الحضارة العربية، ثم أثر الفلسفة العربية في الثقافة اللاتينية.

في حقيقة الأمر، فإن هذه التصورات الكلية ما كان لها أن تقوم إلا بتتبع الجزئيات والتفاصيل واليوميات التي تراكمت حتى صارت حوليات. وهنا تأتي أهمية إفراد جزء من تقرير «حال الأمة» عن الفكر العربي.

ثانيا: الثقافة العربية... هل تُصلح ما أفسدته السياسة؟

ربما لا يكون **الخلل في الأوزان النسبية بين السياسة والثقافة**، عيبا مقتصرا على العرب، لكنه **يبرز في الحالة العربية بصورة مبالغ فيها نظرا لعدة اعتبارات:**

١ ـ الحضور الطاغي للسياسة في الحالة العربية على مدار قرن ونصف القرن من الزمن. فالعرب خاضوا لعقود حركة الكفاح ضد الاستعمار الأجنبي، فلما حمل عصاه ورحل، استمرأت النخب الحاكمة لفترة ما بعد الاستقلال استحضار السياسة، لاسيما مع اشتداد الصراع ضد العدو الصهيوني، ورفع شعار «لا صوت يعلو فوق صوت المعركة».. وحين عاد الاستعمار التقليدي باحتلال العراق لم يكن العرب قد فارقوا هذه المحطة التاريخية، حيث لا تزال قواعد التنظيم الاجتماعي غير مستقرة حتى الآن، مع استمرار معضلات الشرعية والهوية والإنجاز، وتأخر إبرام عقود اجتماعية عادلة وناجزة بين الشعب والسلطة.

٢ ـ تباطؤ التغير الثقافي، فالجمهور العام لا يكاد يشعر بأي جديد يطرأ على الأوضاع

الثقافية، تقدما أو تأخرا، بينما يتابع عن كثب أي تغير يجري في المجال السياسي. فالتطور أو التدهور الثقافي بطيء بطبعه، وإمكانية التفاعل معه متراخية إلى الحد الأدنى، قياسا على التعاطي مع الأحداث السياسية والاقتصادية. وما زاد الطين بلة أن كثيرا من علماء السياسة والاجتماع العرب استسلموا للمقولات الغربية التي تهمش دور الثقافة في تفسير الظواهر الإنسانية عامة من دون مراعاة لخصوصية الحالة العربية.

٣ ـ **إلحاق الثقافة بالسياسة في العالم العربي**، فالسلطة تدرك قيمة الثقافة وقدرتها على صناعة الاحتجاج بمختلف درجاته، ولذا تحرص دوما على أن تفتح بابا واسعا للانشغال بالمثقفين، مستخدمة في هذا «ذهب المعز وسيفه». وقد نجح هذا المخطط المحكم في إضعاف قدرة المثقفين على التأثير الاجتماعي، فنحلت مع الأيام همزات الوصل بينهم وبين الناس، بينما سمنت وغلظت بينهم وبين السلطة. ورغم أن بعض المثقفين ظلوا مستعصين على أن يُهضموا في هذه المعادلة، فإن الصورة العامة للمثقف في نظر العوام باتت مشوهة إلى حد كبير.

٤ ـ **ندرة الدراسات التي تصدت لمعرفة كنه الشخصية القومية العربية**. فقد أعطى علماء النفس العرب على اختلاف مشاربهم ومآربهم بالهم إلى دراسة مستفيضة لشخصية الفرد، في سوائها وانحرافها، وقلبوها على وجوهها كافة، مستخدمين كل ما أتيح لهم من وسائل ومناهج وأدوات، كمية وكيفية، وخرجوا من كل هذا بحصيلة نظرية وإجرائية وفيرة حول «نفسية الإنسان»، تدرجت من الاعتماد على الفراسة في تحديد سمات الشخص، إلى أدوات التحليل النفسي في أعلى صورها، وأرقى مراحلها.

لكن في المقابل ظل هناك تراجع في دراسة الشخصية الجماعية أو القومية للشعب العربي. وقد استسلمت مدرسة علم النفس الاجتماعي العربي ـ إن صح التعبير ـ للاعتبارات العامة التي تقود إلى هذا التراجع، ومنها أنه من السهولة إخضاع نفسية فرد واحد أو مجموعة صغيرة من الأفراد للفحص العلمي، أو التحليل النفسي الدقيق، لكن من الصعب، بل من المستحيل، أن يمتد هذا الدرس إلى شعب بأكمله. لأسباب لا تحتاج إلى إيضاح.. فهي مفهومة وجلية وتشرح نفسها. ومنها كذلك، أن الفرع الذي يمكن أن يتصدى لدراسة «الشخصية القومية» لشعب ما، جديد نسبيا قياسا إلى علم النفس في عمق جذوره وشموله وطموحه إلى أن يسبر الأغوار دوما.

٥ ـ محاولة أصحاب الثقافات الفرعية في العالم العربي اختصام الثقافة الأصلية، والنظر إليها دوما باعتبارها قوة كاسحة من الممكن أن تجرف في طريقها الخصوصيات الضيقة. مع أن الثقافة العربية الأم ارتبطت باللسان، وليس بعرق أو دين أو جهة، ومن ثم لم تفرض في يوم من الأيام ضرورة تخلي الأقليات عن انتماءاتها المميزة، ولم تطرح نفسها أبدا باعتبارها في صراع مع تلك السمات الخاصة، بل تصالحت معها، وبحثت عن الجذور المشتركة، التي هي الدين مثلا بين العرب والبربر في بلاد المغرب العربي والعرب والأكراد في العراق، وهي اللسان والعرق مثلا بين المسلمين والمسيحيين في مصر.

لكن كل هذه الأسباب والذرائع والمحاولات التي ألقت بحمولات ثقيلة على الثقافة في حياة العرب المحدثين والمعاصرين لم تزح الدور الأساسي والجوهري لها، ولم تأت على إمكانية توظيفها في توطيد الأواصر بين العرب من المحيط إلى الخليج، بما يعوض الخسائر المتلاحقة الناجمة عن غلبة التسييس على العلاقات العربية المتبادلة.

في حقيقة الأمر فإن العناصر التي تشكل الثقافة العربية، أعمق أثرا، من أن يتم تجنيبها أو إزاحتها إلى الحد الذي تفقد فيه كامل طاقتها وفاعليتها، لأنها راسخة البنيان ومستمرة ومتمددة في الزمان والمكان. وأول هذه العناصر هي كون المنطقة العربية مهد الحضارات الإنسانية، إذ إن الفرعونية والبابلية والآشورية هي من أقدم الحضارات، كما أن هذه المنطقة هي مهبط الأديان السماوية، اليهودية والمسيحية والإسلام. وهذان العنصران انصهرا مع عناصر أخرى في عملية إنتاج التاريخ الاجتماعي للعالم العربي، ولا يمكن فهمه إلا في حضورهما. وجاءت اللغة العربية، التي تنطوي على قوة ذاتية في أبجديتها وأجروميتها، لتعزز عناصر التوحد الثقافي العربي، ورسخ هذه الفاعلية أن العربية مرتبطة بالكتاب المقدس لأغلبية الشعوب العربية وهو «القرآن الكريم»، بل إن المسيحيين العرب ترجموا الأناجيل إلى العربية، وتعبدوا بهذه اللغة في كنائسهم.

ولا يكفي اجتماع اللسان الواحد والأرض المتوحدة لإيجاد «الأمة» بل يجب أن تحضر الثقافة بوصفها «الكل المعقد» الذي يشمل المعارف والمعتقدات والفنون والقانون والأخلاق والأعراف وأي قدرات أخرى يكتسبها الإنسان لكونه فردا في جماعة،

إلى جانب الاتجاهات والقيم السائدة في مجتمع معين، كما تعبر عنها الرموز اللغوية والأساطير والطقوس، وطرائق العيش، والمؤسسات التعليمية والدينية والسياسية.

ويطلق الدكتور إسماعيل صبري عبد الله على هذه العملية «البعد التاريخي في تكوين الأمة الذي لا يجوز إغفاله»، ويرى أن «الأمة العربية حقيقة واقعة تكونت عبر قرون طويلة منذ ظهور الإسلام، وانتشار العرب في الأمصار، تم خلالها تكوين حضارة مشتركة عمادها وحدة اللسان، ولكنها تشكل أيضا نسقا مشتركا من القيم والعادات وقواعد السلوك، والحس الجمالي ارتبط تاريخيا بمصالح مشتركة، وكان ثمرة تأليفية مركبة لتمازج الشعوب التي استعربت، ولمخالطتها ماديا أو فكريا لشعوب أخرى، لم تستعرب، وإن أسلم بعضها. وبهذا المعنى أيضا أقول إن واقع التجزئة الحالية بما افتعلته من تقسيم للأرض العربية، وربط لمصالح بمصالح غير عربية، تهدد الوجود القومي العربي في الصميم في الوقت نفسه، الذي يزيد فيه إحساس الجماهير العربية بالمصلحة المشتركة في التحرر من الاستعمار والرجعية والصهيونية، ومختلف صنوف القهر والاستغلال المحلية، وتأكيد الهوية الحضارية».

وانطلاقا من هذا التعريف الجامع لـ«الثقافة» نجد أن **هناك مسارات عدة، صبت في الرافد الثقافي العربي الواحد**، يمكن ذكرها على النحو التالي:

١ ـ وحدة المَعِين الفقهي: فالأغلبية العربية من المسلمين تنهل من مشرب فقهي واحد تقريبا، يتوزع على المذاهب الأربعة الشهيرة، وهي الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية. وهذا الأمر جعل أشكال العبادات وبعض الطقوس التي يدخل الدين في تشكيلها، مثل عقود الزواج، ومراسم الجنائز والحفلات الدينية والاجتماعية، متشابهة عند العرب.. فمثلا نجد أن الحنفية في مصر يفعلون ما يفعله أتباع هذا المذهب في العراق، وأتباع الشافعية في اليمن يتطابقون إلى حد بعيد مع نظرائهم في المغرب.. وهكذا دواليك. وجاءت الطرق الصوفية، بأورادها وطقوسها، لتكمل هذه العملية، حيث انتقلت من المغرب إلى مصر والعراق، صعودا وهبوطا، وبنت مؤسسات اجتماعية ودينية عابرة للحدود، وأصبحت الآن أحد المسارب التي تبني علاقات عربية ـ عربية على المستوى الأدنى، حيث نجد أتباع أو مريدي كل طريقة ينتشرون في أغلب الدول

العربية، ويتواصلون معا تواصلا شعائريا ووجدانيا، ويتنقلون بأجسادهم من دولة إلى أخرى في أيام موالد الأولياء.

وحين بدأت حركة تجديد الفقه الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين استمر هذا التأثير المتبادل في العالم العربي، فأفكار محمد عبده انتشرت في بلاد الشام، ونقلها الطاهر بن عاشور إلى تونس، وعبد الحميد بن باديس إلى الجزائر. وحتى السلفية التي رسخها مذهب الإمام محمد بن عبد الوهاب راحت تخرج من جزيرة العرب إلى بقية البلدان، سواء في مرحلتها الأولى التي سعت إلى تخليص الفقه والفكر الإسلامي مما شابه من أمور رانت على العقيدة في صفائها وجلالها الأول، أو في مرحلتها المتأخرة التي أنتجت آراء فقهية متشددة، بعضها ساق في اتجاه إنتاج الجماعات والتنظيمات الإسلامية المتطرفة. والأفكار الشبيهة التي تركها سيد قطب سرعان ما انتقلت إلى أذهان عديدة في العالم العربي، وساهمت في تشكيل جماعات وتنظيمات سلفية جهادية.

وبالطبع فإن الأفكار المغايرة التي أنتجها اليسار العربي أو الليبراليون العرب في مرحلة متأخرة، انداحت هي الأخرى في بلدان عربية شتى، لكنها لم تتغلغل بالكم والكيف نفسه الذي تغلغلت به الثقافات النابعة من الفقه والفكر الديني. إذ لا تزال أفكار اليساريين والليبراليين العرب، فضلا عن استعارة أسسها من ثقافات مغايرة، مقصورة على النخب السياسية والفكرية.

٢ ـ **وحدة التراث الأدبي،** فحين تسأل أي مثقف عربي من المحيط إلى الخليج عن أفضل الشعراء الأقدمين لديه ستأتي الإجابات متشابهة إلى حد كبير، وسنجد أسماء امرئ القيس وجرير والفرزدق والمتنبي والبحتري وأبو نواس متكررة بشكل مستلفت، وسنجد الأسماء التي ضمها كتاب «الأغاني» الموسوعي لأبي الفرج الأصفهاني هي التي ترد في الكتب المعاصرة والمقالات النقدية والبرامج الثقافية بمختلف الدول العربية. وإن سألت المختصين عن الإرهاصات الأولى للحكائية أو الرواية العربية سيتذكرون على الفور مقامات بديع الزمان الهمذاني والحريري. وسيُطرح اسم ابن خلدون في علم الاجتماع، وابن رشد في الفلسفة.. وهكذا. وإذا تتبعنا تأثير الأدب العربي القديم بشتى أنواعه، التي أوضحها المستشرق الألماني كارل بروكلمان في موسوعة له بهذا الخصوص

أو في نظيرتها التي أنتجها الناقد الكبير الدكتور شوقي ضيف، سنجد أن هذا الأدب قد ترك بصمات على المنتج الأدبي الراهن، في اللغة والبنية والتشكيل الجمالي ورسم العوالم الإنسانية والاجتماعية وغيرها.

٣ـ النزعة العروبية للفلكلور: فهناك تشابه كبير في مفردات الفلكلور الذي تحمله القرائح العربية، بشتى ألوانه، فالملاحم والأساطير والحكايات الشعبية والأمثال والأغاني وفن الموال والعديد والشعر الشعبي وغيرها، تنطوي على قيم متطابقة، وروايات متقاربة، وتؤدي الوظيفة نفسها، رغم اختلاف المنطوق اللفظي، وفق اللهجات المحلية في كل بلد عربي. وإذا أخذنا مصر، مثلا ناصعا في هذا المقام، نظرا لأنها البلد العربي الذي يشهد جدلا متجددا حول هويته العربية، سنجد أن الميول النفسية والتصورات الذهنية والأبعاد الاجتماعية بحمولاتها الدينية والعقدية، للشعب برمته، تدل على أنه لم يشك يوما فى هويته العربية، ولم يجد أى داعٍ لطرح تساؤل حول هذا، بل يعلو على جدل المثقفين، ليراكم مما تنتجه قريحته، ما يؤكد توجهه الفطرى نحو العروبة، متحررا من عُقَد النخبة المصرية وظنونها، مع أنها لم تبرح على مدار أكثر من قرن ونصف القرن المكان نفسه، الذى مكث فيه الرعيل الأول من المفكرين المستنيرين، والساسة الأحرار.

وتسطر القريحة الشعبية المصرية توجهاتها بعفوية، ولا تعرف تخطيط المثقفين ومآربهم الموزعة على مصالح ضيقة أحيانا، وتتلمس خطاها بشفافية، لا تتوقف أبدا أمام نصوصهم التى يلفُّها الغموض وتصيبها المواربة. وهذه التوجهات تقطع أى شك حول عروبة مصر. فالأبطال الأسطوريون الذين تحفل بهم السير الشعبية المصرية هم عرب، مثل «أبوزيد الهلالى»، و«سيف بن زى يزن»، و«حمزة البهلوان»، و«الزير سالم»، والأميرة «ذات الهمة». والأشخاص الذين يتخذهم أغلب المصريين قدوة ومثالا هم من عرب الجزيرة، مثل الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى الأخلاق والورع والصبر والخصال الحميدة كافة، وعمر بن الخطاب فى العدل، وخالد بن الوليد فى الشجاعة، وعمرو بن العاص فى الدهاء. والممقوتون هم عرب أيضا، يتقدمهم الحجاج فى التجبر، وأبولهب فى الكفر، وعبدالله بن سلول فى النفاق.

نعم، لم تغفل القريحة المصرية السيرة الفرعونية، فى «إيزيس وأزوريس» و«كليوباترا وأنطونيو» و«عايدة»، ولم تنس حكمة «الفلاح الفصيح» أو ورع «إخناتون» المنادى بالتوحيد، لكن كل هذه الحكايات ظلت ذات طابع نخبوى، بينما غلب الطابع العربى الإسلامى على القريحة الشعبية، لتبقى العروبة بالنسبة لمصر، إلى جانب احتفاء الذائقة الشعبية بها، هي اللسان واللغة التى يحملها دين الأغلبية، والتى يتعامل بها المصريون جميعا ـ مسلمين ومسيحيين ـ فى حياتهم اليومية بشتى أحوالها وأصنافها.

والثقافة الشعبية هي أفضل ما تنطبق عليه رؤية هربرت ريد الذي ذهب إلى أن الوضع الأمثل والأعلى للثقافة هي أن تتواري وتؤثر من دون أن يشعر بها الإنسان، بعد أن تندمج في شخصيته، وتذوب في وجوده، وتستقر في اللاشعور أو «العقل اللاواعي» في صمت شديد، وتصير جزءا من كيان الفرد، فتوجه سلوكه، وتدفع إلى التصرف بطريقة معينة، من دون أن يحدد هو على وجه اليقين الطاقة الخفية التي تجعله يعمل بطريقة معينة، أو يعتقد أنه يتصرف هكذا لأنه مدرك تماما الوقوف على الاختيارات التي تحقق مصالحه المعنوية والمادية.

ولهذا فإن دور الفلكلور في الحفاظ على الشعور العربي العام بالتقارب والتآلف غاية في القوة والتأثير، وربما يكون هو الذي يشكل جزءا مهما من الخلفية العريضة التي تجعل بعض المواطنين العرب لا يشعرون باغتراب في أثناء تواجدهم في بلدان عربية غير وطنهم الأم، ويستفيضون في الحديث عن وحدة القيم وتقارب العادات، ويستقر في ضمائرهم يقين راسخ بوحدة المصير العربي، مهما فرقت السياسة بين الدول العربية.

٤ ـ حالة التفاعل المستمر بين البداوة والحضر في الحياة الاجتماعية العربية. فالعالم العربي تشكل عبر الاختلاط بين السكان الذين كانوا مستقرين حول الأنهار في مصر والعراق والشام والمغرب وأهل البادية الذين زحفوا باتجاه ما يسمى في التاريخ «الأمصار الإسلامية» مع حركة «الفتوحات» التي بنت في طريقها إمبراطوية مرهوبة الجانب.

ومع الأيام حدث تداخل ملموس بين الطرفين، فتعلم البدو الزراعة، وتزوجوا من أبناء هذه المجتمعات المستقرة، وهي مسألة ظاهرة للعيان في صعيد مصر وفي بلاد

الرافدين. ومع اكتشاف النفط في صحارى الخليج زحف أهل الحضر إلى هناك سعيا وراء الرزق، وأضاف من اشتغل منهم بمهنة التعليم أفكار مجتمعه الأصلي وثقافته إلى المجتمع الذي وفد إليه. ورغم استمرار البداوة الخالصة في دول عربية عدة، وحفاظها على التقاليد القبلية المتوارثة، فإن الكتلة البشرية الكبرى في العالم العربي هي نتاج التفاعل بين القبائل والعائلات، أو بين أهل الصحراء وسكان الوديان، والذي خلق مع الزمن أنماطا متشابهة من العادات والتقاليد في البلدان العربية جميعا.

وساهمت الحدود الثابتة نسبيا والمتعارف عليها عبر تاريخ طويل في خلق هذا التمازج والحفاظ عليه. فالعالم العربي، وكما تبين الخرائط الجغرافية المرسومة في الأطالس كافة، يمتد من إفريقيا جنوبي الصحراء حتى شاطئ البحر المتوسط شمالا، ومن جبال الأطلسي إلى جبال طوروس، نزولا إلى شاطئ المحيط الهندي جنوبا. وهذه الحدود إن كانت سنابك الخيل قد ساهمت في تشكيلها، فإن الطبيعة الجغرافية ذاتها قد سهلت حركة الإنسياب البشري شرقا وغربا، والذي زاد بفعل أداء مناسك الحج تارة والتجارة تارة أخرى. وقد راق لكثيرين من هؤلاء العابرين أن يستقروا في بعض البلدان في أثناء رحلات العودة، إلى درجة أن هناك قرى في دلتا مصر لا تزال تتحدث لهجة مغربية خالصة.

وجاءت طموحات الدول التي تعاقبت في المنطقة لتساهم في هذا التمازج. فأهل المشرق وصلوا إلى المغرب، وعبروا إلى الأندلس مع الأمويين والعباسيين، وأهل المغرب جاءوا تحت راية الفاطميين حتى وصلوا إلى الشام، ومصر كانت تمتد شرقا وجنوبا في فترات تاريخية متقطعة، كلما كانت نخبة طموحة تصل إلى سدة الحكم فيها.

٥ ـ **الشعور بالمصير المشترك**، فتجربة الكفاح ضد الاستعمار، إن كانت لها تجلياتها السياسية المشهودة، فإنها غذت الروابط الثقافية العربية، التي حضرت لتوفير إطار ذهني وعمق مشاعري لحركات المقاومة. فالفنون العربية بمختلف ألوانها، ألهبت الأحاسيس وأيقظت العقول في معمعة النضال المدني والمسلح من أجل نيل الاستقلال، وتم تناقلها من بلد إلى آخر، كلمات وشفرات وإيماءات وشعارات وطقوس وحركات وحيل وتجارب. فمثلا نجد أن التجربة القانونية المصرية قد استفادت منها بلاد عربية شتى

في مرحلة التحقق والبناء، ووصل الأمر إلى درجة أن الفقيه الدستوري المصري الكبير الدكتور عبد الرزاق السنهوري قد وضع دساتير كثير من البلدان الخليجية.

ولحّن الموسيقار المصري الكبير محمد عبد الوهاب كثيرا من «الأناشيد الوطنية» لبلدان عربية عدة، ولحن مواطنه الموسيقار محمد فوزي النشيد الوطني للجزائر. وأيام حرب الخليج كانت إذاعة بغداد تبث الأغاني التي ألفها ولحنها المصريون أيام العدوان الثلاثي على مصر وانتصار أكتوبر ١٩٧٣، وظل كثير من أغاني ثورة يوليو المصرية ١٩٥٢ يذاع في محطات المقاومة الفلسطينية واللبنانية، مع استمرار التحدي أمام العالم العربي، بعد قيام إسرائيل عام ١٩٤٨، والذي أدى إلى تواصل هذه الروح الثقافة، التي تنطوي على التضامن. ولعل أغنية القدس للمطربة اللبنانية الكبيرة فيروز هي الأكثر تأثيرا في وجدان العرب حين يبحثون عن فن يربطهم بالمدينة المقدسة.

في خاتمة المطاف فإن هذه المسارات التي تسلكها الثقافة تبين أن بوسعها أن تسد الهوة، وترمم الشرخ، الذي تخلفه السياسة العربية البينية، لكن بقاء هذه الوُسْعة وتعززها مشروط بأن تُترك الثقافة تتفاعل وتنمو وفق إمكاناتها الذاتية الحرة، ولا تتغول السلطات عليها، فتدجنها وتطوعها لخدمة مشروعات سياسية لا تزال عاجزة عن بناء وحدة عربية حتى عند حدها الأدنى المقبول. فمثل هذه التدخل قد يحول جزءا لا يستهان به من الثقافة إلى عنصر للتنافس والصراع مع أنها تنزع بطبيعتها، في الغالب الأعم، إلى التئام العرب وتوحدهم.

الفصل الحادي عشر

تعزيز النهضة ونظائرها...

استنهاض الأرض والدين والمعرفة والسياسة

لم يكن شكيب أرسلان يزجي قولا في الفراغ حين تساءل بملء فيه: لماذا تأخر المسلمون والعرب وتقدم غيرهم؟ بل كان يطلق طلقة كاشفة تبدد الظلمة التي لفت عقول رواد النهضة العربية ـ الإسلامية الحديثة الذين حيرهم غروب شمس حضارتنا، وبزوغ شمس حضارة الغرب، الذي كان يعيش في ظلام دامس وقت أن كان نور التحضر والتقدم يغمر أرض الإمبراطورية الإسلامية مترامية الأطراف.

في حقيقة الأمر فإن سؤال النهضة ونظائرها وأشباهها هو الذي سيطر على العقل المسلم منذ مطلع القرن الثامن عشر، وطفت على السطح مصطلحات تدور حول هذا المعنى، تتقاطع معه أحيانا، وتوازيه أحيانا، وتختلط به لدى كثيرين، مثل «الإحياء» و«الصحوة و«الإصلاح» و«التجديد». وهذه المصطلحات توزعت على اتجاهات نظرية وعملية شتى هي:

١ ـ طرحها البعض كمنظومة قيم متماسكة، ترمي إلى تشكيل إطار عصري ذي جذور عميقة تمتد إلى العهد الأول للإسلام، وتحاول أن تعيد إنتاج تجربته الفريدة والعفية، التي أطلقت الدفقة الأولى لنور الحضارة الإسلامية، سواء من حيث الحالة الروحية الفياضة أو من زاوية السلوكيات والمآثر التي جاد بها الرعيل الأول، الذي سماه بعض أنصار الحركة الإسلامية الحديثة «الجيل الرباني» أو «الجيل الفريد».

٢ ـ وهناك من طرح هذه المصطلحات بوصفها شعارا سياسيا، يهدف إلى تعبئة وحشد الأنصار للاستقواء والاستعانة بهم في بناء «الدولة الإسلامية المعاصرة» أو «استعادة الخلافة» وإزاحة الأنظمة العلمانية وشبه العلمانية التي وصلت إلى سدة الحكم عقب سقوط الخلافة العثمانية عام ١٩٢٤.

٣ ـ وطرحت هذه المصطلحات أيضا في سياق التحدي الحضاري للغرب، والذي بلغ موقعا متقدما من نفوس وعقول أتباع الحركة الإسلامية الحديثة والمعاصرة، إلى درجة أن من تابعها وجعلها موضع الفحص والدرس رأى أنها تعد رد فعل على تجبر الحضارة الغربية، وتحول فائض قوتها وتمكنها إلى حركة استعمارية استهدفت بلاد العرب والمسلمين. ومن هنا حفل خطاب الإسلاميين على اختلاف تنظيماتهم وجماعاتهم من حيث التفكر والتوجه والتصرف بالعديد من المضامين والتعبيرات التي توضح موقفهم المغبون من الغرب، ودعوتهم إلى مواجهته، ابتداء من التمسك بالهوية وانتهاء برفع السلاح.

٤ ـ واستخدمت هذه المصطلحات لمواجهة تيارات سياسية وفكرية انحازت إلى «القطرية» الضيقة، ومالت إلى استعارة طرق الغرب وأدواته في النهضة، ورفعت شعارات من قبيل «التحديث» و«الحداثة» و«التنوير» في مواجهة من راموا التقدم على أسس إسلامية.

٥ ـ كما طرحت هذه المصطلحات لدى البعض في إطار بحثهم عن دور حياتي، أو سعيهم إلى الحصول على تقدير الذات واحترام الآخرين، عبر الانتماء إلى فكرة وطريق سياسية واجتماعية مرتبطة بالدين الذي يحظى بمكانة عريضة في قلوب الشرقيين وعقولهم.

٦ ـ وأخيرا وليس آخرا، استخدمت هذه المصطلحات لدى البعض أيضا بغية تحقيق منافع مادية ودنيوية عبر الاستفادة من الأموال الطائلة التي جاد بها الموسرون من أنصار الحركة الإسلامية وأتباعها والمتعاطفون معها، سواء كانوا حكاما أو وجهاء أو حتى أفرادًا عاديين كانوا حريصين على دفع التبرعات المتفرقة والمنتظمة لهذه الحركة.

لكن هذه التوزيعات الست لمسألة النهضة خضعت كغيرها من اهتمامات علماء

المسلمين المحدثين للأمرين الأساسيين اللذين يقاس عليهما أي تفكير أو عمل لنقف على مدى نجاعته وقدرته على تغيير الواقع المتردي الذي نعيشه، وهما الصواب والإخلاص. وفي حقيقة الأمر فإن كثيرا من أسئلة النهضة وسائليها لم ينقصهم الإخلاص، لكنهم افتقدوا في كثير من المواقع والمواضع والحالات إلى الصواب.

وأول خطوة نحو مفارقة الصواب كانت هي الخلاف على تعريفه، والتي نبعت أساسا من الاختلاف حول تأويل النص الإسلامي المؤسس وهو القرآن الكريم، إلى جانب الصحيح من السنة، وتجلياتها في الواقع المعيش، ومن ثم فإن ما رأته جماعة ما عين الصواب رأته أخرى مخالفة صريحة له، وما اعتبره البعض تجديدا في فقه الدين وفكره تصوره آخرون تجديفا وخروجا على الشرع.

وعلى هذا الأساس وقع اختلاف، ولا يزال، حول سبل النهضة، بين الفرق والجماعات والتنظيمات الإسلامية. فبعضها انطلق من الموقع نفسه ورمى إلى تحقيق الغاية ذاتها، لكنه لم يلبث أن تخاصم أو تنازع حول الأسلوب الذي يجب اتباعه في سبيل بلوغها. وهذا الاختلاف توزع على عدة محاور من قبيل القواعد التي تقوم عليها النهضة، والعناصر التي تشارك في صنعها، والمستوى الذي تبلغه، والهيئة التي ستكون عليها في المستقبل المنظور والبعيد.

ولم يقتصر الاختلاف والخلاف على أتباع الحركة الإسلامية بل امتد إلى التيارات الفكرية الأخرى، التي أدلت بدلوها في الجدل والنقاش الذي دار حول معاني النهضة ومبانيها، وأشباهها ونظائرها، بل إن هؤلاء هم من أطلقوا السؤال أولا، وقبل وقت طويل من التفات الحركيين الإسلاميين إليه، بل إن هذا التساؤل لم يطرح في إطار تحدي الغرب أو خصامه، بل في سياق الرغبة في التفاعل الخلاق معه، والاستفادة من عطائه الحضاري، تحت لافتة أن «الحكمة ضالة المؤمن فأنّى وجدها فهو أولى بها». وهذا المعنى تجسد بجلاء في أعمال فكرية عديدة، منها على سبيل المثال لا الحصر، كتب رفاعة رافع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين وخير الدين التونسي وأديب إسحق.

وقد كان هؤلاء يفكرون في سؤال النهضة وأشباهها في وقت واحد تقريبا، وهي

مسألة يصفها عزت قرني في كتابه المهم الذي وسمه بـ «العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة» بقوله: «كان أهل المغرب، وأهل المشرق، وأهل مصر بينهما، يفكرون جميعا في الأمور نفسها، وأمامهم المشكلات نفسها، والحلول ستكون لهم جميعا. فهذا الفتى المصري، وذلك السياسي الذي اتخذ تونس موطنا ووطنا، وهذا السوري المتأجج حماسة، وذلك الأفغاني الذي يذهب بين الحجاز ومصر ويثير في نفوس المتكلمين بالعربية في مصر والشام وغيرهما نفس ردود الأفعال. هؤلاء جميعا كانوا يتحدثون عن الشيء نفسه، ولكن بطرق متباينة، وإلى حدود مختلفة»[1].

لكن أتباع الحركة الإسلامية، التي بذلت جهدا ملموسا في سبيل نقل الأفكار إلى الواقع، لم يتبعوا ما أنتجه رواد النهضة العربية الحديثة، بل تنكروا له، متصورين إياه أو أغلبه لا يعبر عن أصالتنا، إنما هو مجرد خليط بين ما لدينا وما أفرزته الحضارة الغربية، وأنه يعبر في جزء كبير منه عن استلاب حيال الغرب، يبدأ بالإعجاب به وينتهي بالانسحاق أمامه، والتسليم بكل شروطه، والتماهي مع أطروحاته، والوقوع في فخ مركزيته، التي لا ترى أن هناك شيئا ولا أحدا خارجه.

وإنكار إجابات هؤلاء الرواد عن سؤال النهضة وتجاهل جهدهم أو القدح فيه مهد الطريق لإعادة طرح السؤال نفسه على يد الحركيين الإسلاميين، الذين تبلور وجودهم وبدأ بقيام جماعة الإخوان المسلمين في مصر على يد الشيخ حسن البنا عام ١٩٢٨.. لكن الردود جاءت هذه المرة مختلفة، حيث حاولت أن تحقق قطيعة معرفية وشعورية مع الغرب بأفكاره وطرائق عيشه، ثم انزلقت إلى تنفيذ هذه القطيعة مع المجتمع الإسلامي نفسه على يد فرق متطرفة ومتشددة رمت المختلفين معها بالفسق والكفر والجاهلية، وناصبت الجميع العداء، وادعت أنها «الفرقة الناجية»، ثم سلكت طريق العنف الرمزي والمادي من أجل إجبار الآخرين على الانضمام إليها، ومواجهة السلطات الحاكمة لإسقاطها وإقامة «الدولة الإسلامية» على أنقاضها.

واليوم تراجع بعض هذه الحركات نفسها، فكرا وعملا، وتتجه فيه أخرى إلى مزيد

---

(١) د. عزت قرني، :العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد ٣٠، رجب/ شعبان ١٤٠٠ هـ - يونيو ١٩٨٠، ص: ١٠، ١١.

من الوسطية والاعتدال، ومن ثم يعاد طرح سؤال النهضة مرة جديدة، وفي سياق مختلف، يرد فيه الاعتبار لكثير مما أنتجه رواد النهضة العربية ـ الإسلامية الحديثة، لاسيما مع ذوبان كثير من الفواصل والحدود بين «الإسلاميين» وغيرهم من القوى الفكرية والسياسية التي تموج بها الساحة، الأمر الذي تبلور في الحوار القومي ـ الإسلامي، واقتراب بعض المفكرين الإسلاميين من الليبرالية، وفتح الباب أمام حوار عالمي بين الأديان والحضارات.

وهذه المراجعة التي تتوازي مع استمرار الجهد القديم في سبيل بلوغ النهضة تجعل من الضروري إعادة إنتاج المسائل العادية في تاريخ الفكر والفقه الإسلامي بطريقة جديدة، والتي انطوت على قيم واتجاهات راسخة وضرورية، تشكل إطارا مهما للحركة والفعل باسم الإسلام ومن أجله.

أولا: مفتاح الحديث عن النهضة ونظائرها

يتجسد مفتاح الحديث عن قيم الانطلاق حول مسألة مركزية وهي «الاجتهاد»[1]، إذ لولا فتح بابه، والشعور بوجوده وضرورة استمراره وتجدده وتعمقه ما كان يمكن الحديث عن نهضة بعد قعود، وصحوة بعد نوم، وتجديد بعد تجميد، وإحياء بعد احتضار.

والاجتهاد لغة هو «بذل الوسع في طلب المقصود»، واصطلاحا هو «استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بقضية أو حكم فقهي».. والاجتهاد يرومه غير المقلد الذي «يأخذ بمذهب غيره دون دليل». وقد اتكأ الاجتهاد في البداية على القياس على القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم أخذ خطوة إلى الأمام بإضافة «الإجماع» إلى ما يستند عليه، وهي نقلة نوعية في نظر الفقهاء ترفع عن الاجتهاد الظن، وتزيل عنه الخطأ، وتمنحه العصمة، حال اتفاق المسلمين جميعا عليه.

---

(١) تم الاعتماد بتصرف في التعريف الأولى للاجتهاد على «دائرة المعارف الإسلامية» التي أصدرها عدد من كبار المستشرقين، وعربها كل من إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي ود. عبد الحميد يونس، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب) المجلد الثاني، ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

لكن الاجتهاد لم يلبث أن ضاق على يد بعض الفقهاء، ليصبح من اختصاص أولئك الذين لهم الحق في تقرير أحكام يأخذ بها غيرهم. وقد بلغ الاجتهاد ذروته مع أصحاب المذاهب الأربعة، مالك بن أنس وأبو حنيفة النعمان وأحمد بن حنبل والشافعي، الذين أدلوا في كل المسائل المعروضة عليهم بآراء تعتمد على القرآن والسنة والقياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب... إلخ، فانحنى باب الاجتهاد على مصراعيه. لكن الذين جاءوا بعدهم وقفوا عندهم، ولم يفعلوا شيئا سوى تقليدهم، أو تقدموا خطوة قليلة من خلال إنتاج الفتوى في مسائل عصرية اعتمادا على فقه المذاهب الأربعة، الذين وعوه عن ظهر قلب.

وقد ظهرت آراء على مدار التاريخ الإسلامي تنادي بغلق باب الاجتهاد لسببين رئيسين: الأول هو أن الاجتهاد كان لازما في عهد الرسول حيث كان صلى الله عليه وسلم حاضرا، ينزل عليه الوحي بآيات الله، وينطق بالأحاديث، وأمامه الناس يسألونه فيجيب. وبعد انقضاء هذا العهد لم يعد للاجتهاد مكان، لأن المخول به قد انتقل إلى بارئه. والثاني أن الاجتهاد يصح حين تصح الذمم، وتطهر الضمائر، وتسلم العقائد، ويكثر الصالحون، ويبطل إذا عم الفساد، وخربت الذمم، وضعف اليقين. ففي عهد الفساد تزداد الشبهات التي ينبغي للحاكم أن يدرأها عند إقامة الحدود، وتكثر فيه الضرورات التي عليه أن يقدرها عند توقيع العقاب، وبذا يصبح هو المسؤول عن وضع الحد، ودرء الشبهات، وليس لغيره هذا الحق[١].

لكن مثل هذا الرأي لم يسمع له طويلا، واقتنعت الأغلبية بضرورة إبقاء باب الاجتهاد مفتوحا، أسوة بالرسول الكريم، الذي اجتهد فيما لا نص فيه، وصحابته الذين اتبعوا خطاه في هذه الناحية[٢]. ولم يرق للمتكلمين الذين اعتقدوا أن الإنسان لا يصل بالتقليد إلى إيمان منج. ثم شهدت القرون المتعاقبة من سعوا إلى كسر الجمود

---

(١) عباس محمود العقاد، «التفكير فريضة إسلامية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، الأعمال الدينية، ١٩٩٨، ص: ١٠٦، ١٠٧.

(٢) للاطلاع على نماذج من اجتهادات الرسول (ص) انظر:
الشيخ عبد الرحمن تاج، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» سلسلة «كتاب الأزهر» شوال ١٤١٥ هـ ص: ١٤٩ ـ ١٧٧.

والخروج على التقليد، متخففين مما أنتجه من سبقهم، وذاهبين مباشرة إلى النص القرآني والحديث الصحيح.. ومن بين هؤلاء ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، والسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ، الذي لقب بمجدد عصره، وكان يعتقد أن كل عصر لا بد له من مجدد في فقه الدين.

ويقوم الاجتهاد في رأي الفقهاء القدامى على دعامتين، الأولى هي القياس، والثانية هي المصالح المرسلة[(١)].

(١) **أما القياس**، فهو أحد المداخل الأساسية للاجتهاد في نظر كثيرين من الفقهاء، وفي مقدمتهم الإمام القرافي، حيث جاءوا بنموذج متكامل الأسس والمقومات لكيفية اتخاذ هذا الأسلوب قاعدة للسياسة الشرعية، عبر أمور ثلاثة، هي:

أ ـ جوهر منهاج القياس هو تبدل الأحكام، وتغير العمل بها، بتبدل الأحوال والأزمان، دورانا لتلك الأحكام حسب تبدل مناطها.

ب ـ ضيق الحال يستوجب التوسعة، ويضفي المشروعية في حال الضرورة والاضطرار على الأحكام الشرعية في المجالات كافة.

ج ـ الأخذ بمسألة تغير العادات والأعراف، وهذا يعد من قبيل تغير مناط الحكم بما علق على استيفائه من عادات وتقاليد أعراف.

ومن هنا فإن الاجتهاد المتكئ على القياس يدور حول تبدل الأحكام وتغير العمل بها بتغير الأحوال والأزمان حسب تغير مناطها، وكذلك تغير الأعراف والعادات.

ويرى الإمام أبو حامد الغزالي أن الاجتهاد يختلف عن القياس في أن الأول أعم من الثاني، لأنه قد يكون بالنظر في العموميات، ودقائق الألفاظ، وسائر طرق الأدلة سوى القياس، وبهذا يكون الاجتهاد شاملا القياس وليس العكس. ويحدد الغزالي شروط الاجتهاد في عدة ركائز هي الإسلام والعدالة ومعرفة آيات الأحكام في القرآن الكريم، ومعرفة الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ومعرفة الناسخ والمنسوخ من القرآن

---

(١) راجع في هذا الشأن: د. محيي الدين محمد قاسم، «السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث»، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧ م، ص: ١٤٢ ـ ١٥٠.

والسنة، ومعرفة مسائل الإجماع، وعلم أصول الفقه، ومعرفة لسان العرب. ولخص الشاطبي هذه الشروط في فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على هذا الفهم[1].

وتستدعي حيازة فلسفة الاجتهاد، كما يقول الجويني «نخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، وتتبع مصادرها ومواردها، واختصاص معاقدها وقواعدها، وإنعام النظر في أصولها وفصولها، ومعرفة فروعها وينبوعها، والاحتواء على مداركها ومسالكها، واستبانة كلياتها وجزئياتها، والاطلاع على معالمها ومناظمها، والإحاطة بمبدئها ومنشئها، وطرق تشعبها وترتبها، ومساقها ومذاقها، وسبب اتفاق العلماء وإطباقها، وعلى اختلافها وافتراقها»[2].

(٢) **أما المصالح المرسلة** فهي أوسع من القياس، لأن كل قياس يراعي المصلحة، لكن ليس كل مراعاة للمصلحة تمر حتما بالقياس. وهذا النوع من الاجتهاد ينصرف إلى وجود حكم شرعي لما لا نص فيه، ويقوم بالأساس على فهم روح الدين ومقصده. فالله سبحانه وتعالى بعث رسله لتحصيل مصالح عباده في الآخرة والدنيا، ومن ثم فإننا حين نجد مصلحة يغلب على الظن أنها مطلوبة للشرع.

ويحدد الفقهاء مراتب المجتهدين في ثلاث، الأولى هي مرتبة المجتهد المطلق، وهو الذي يستنبط الأحكام من القرآن والسنة مباشرة، والثانية هي مرتبة مجتهد المذهب وهو من يستنبط من قواعد إمام مذهبه، أما الثالثة فهي مرتبة مجتهد الفتوى وهو المقتدر على الترجيح في أقوال إمام مذهبه[3].

وهناك من يتوسع في معنى الاجتهاد ليجعل منه منطقا نقديا وتجاوزيا للماضوية، إذ ينظر إلى التراث ليس للاستغراق فيه، والانغلاق عليه، أو الاكتفاء به، والانقطاع

---

(١) انظر، د. سامي محمد الصلاحات، «معجم المصطلحات في تراث الفقهاء»، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية) الطبعة الأولى، ١٤٢٧ هـ/ ٢٠٠٦ م، ص: ١٦.

(٢) عبد الملك بن عبد الله الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم» تحقيق: عبد العظيم الديب، (الدوحة: الشؤون الدينية) ١٤٠٠ هـ ص: ١٦.

(٣) المرجع السابقن ص: ١٧.

له، بل يستلهمه ويهضمه ويستوعبه ويتجاوزه، من دون إهماله ورفضه وممارسة قطيعة معه. وهذا الطور من الاجتهاد يتحرر من الفهم الأحادي للمعرفة الدينية والشرعية والفكرية بمفاهيمها وتصوراتها وأصولها، ويتخلص من الفهم الجامد الذي ينفر من التطور والتغير والتجدد، ويعترف بحق الآخرين في الاختلاف، مقرا بمبدإ التعدد والتنوع في الرأي، ومتكيفا مع هذا من دون مجافاة ولا ممانعة ولا مصادمة. ويقوم كل هذا على مبدإ إعمال العقل، ومنحه أقصى درجات الفاعلية لاستفراغ الوسع، وبذل أعلى مستويات الجهد الفكري والعلمي والمنهجي[1]، وفتح الباب أمام جميع الناس ليتدبروا آيات الله وشريعته.

ويعبر الإمام محمد عبده عن هذا الأمر بقوله: «رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجْر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية، استئثارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم، وضنا به على كل من لم يلبس لباسهم، ولم يسلك مسلكهم لنيل تلك الرتبة المقدسة، ففرضوا على العامة، أو أباحوا لهم أن يقرءوا قطعا من تلك الكتب، لكن على شريطة ألا يفهموها ولا أن يطيلوا أنظارهم إلى ما ترمي إليه. ثم غالوا في ذلك فحرموا أنفسهم أيضا مزية الفهم إلا قليلا، ورموا عقولهم بالقصور عن إدراك ما جاء في الشرائع والنبوات، ووقفوا بالناس عند تلاوة الألفاظ تعبدا بالأصوات والحروف، فذهبوا بحكمة الإرسال.. وجاء القرآن يلبسهم عار ما فعلوا.. وبهذا التفريغ ونحوه، وبالدعوة العامة إلى الفهم وتمحيص الألباب للتفقه واليقين، مما هو منتشر في القرآن العزيز، فرض الإسلام على كل ذي دين أن يأخذ بحظه من علم ما أودع الله في كتبه، وما قرره في شرعه، وجعل الناس في ذلك سواء بعد استيفاء الشرط بإعداد ما لابد منه للفهم، وهو سهل المنال على الجمهور الأعظم، من المتدينين، لا تختص به طبقة من الطبقات، ولا يحتكر مزيته وقت من الأوقات»[2].

وهناك من يذهب إلى مد الاجتهاد إلى درجة «الإبداع» حتى ولو بدا هذا في نظر

---

(١) زكي الميلاد، «من التراث إلى الاجتهاد: نقلة فكرية تمنع الإرهاب»، مجلة «الكلمة» العدد (٥١) السنة الثالثة عشرة، ربيع ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٧ هـ ص: ٦٣ ـ ٦٦.

(٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، و«الإلهيات»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية، ١٤٢٧ هـ / ٢٠٠٦م، الجزء الثالث، «الإصلاح الفكري، والتربوي، ص: ٤٧٠، ٤٧١.

كثيرين نوعا من «الابتداع» و«الإحداث في الدين»، حيث «يعتبر من لوازم الإبداع الإعراض عن المعلومات التراثية المتوارثة المألوفة، أو عدم تقبلها إلا بعد إخضاعها للنقد الصارم، فلا تقبل إلا ببرهان مبين، وكذلك عدم الجمود أو التحجر أو شدة التمسك برأي مسبق، بسبب عوامل غير حقانية، وغير موضوعية»(١).

بل هناك من يدعو إلى إزاحة الاجتهاد تماما، وإيجاد أصل آخر للشرع يحل محله وهو الحكمة، لأنها أهم وأشمل منه، وهي وحدها التي تكفل للإسلام أن يرد على تحدياته. وهنا يقول جمال البنا: «يعجب الإنسان كيف فات على الأئمة الأعلام أن يجعلوا من الحكمة أصلا من أصول الإسلام، ومصدرا من مصادر الفقه، بعد أن ذكر القرآن الكريم الحكمة مرارا وتكرارا، وقرنها بالكتاب.. وأغلب الظن أن الفقهاء عزفوا عن الاعتراف بأصل ومصدر مفتوح، غير محدد، وغير منضبط، يسمح بالانفتاح والتعددية، وهي صفات يضيق بها الفقهاء عادة، لأنها تفتح عليهم بابا لا يمكنهم التحكم فيه»(٢).

ويحاول البنا أن يستلهم معنى الحكمة من القرآن الكريم فيراها هي: «العقل الخير، والقيم العليا، والعلم الهادي، الذي يستبعد الخرافة، ويحول دون أن يضل المؤمنون». ثم يفصلها في ضرورة أن ينهل المسلمون من كل ما يصل إليهم من علوم وفنون وفلسفة دون حرج، لأن القرآن يحض على هذا، والواقع يفرض ذلك(٣)، خصوصا في ظل الثورة المعرفية التي شهدها العصر الحديث. لكن هذه الرؤية ليست جديدة تماما قياسا إلى ما ورد في شروط الفقهاء لمن يتصدى للاجتهاد، حيث جعلوا الاطلاع على علوم العصر ومجريات الواقع شرطا مهما للقيام بهذه المهمة.

وفي كل الأحوال فإن دواعي وضرورات الاجتهاد قائمة ومتجددة ودائمة، ومنها خلود الشريعة الإسلامية لكونها خاتمة الرسالات السماوية، ما يحتم الاجتهاد المستمر، لمواكبة أي جديد يقع، وأي طاريء يطرأ، وأي حاجة تظهر. ويزيد من هذا الأمر أن

---

(١) د. حسني أحمد علي المتعافين «نظرات إضافية في المصطلحات» طبعة خاصة، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧م.

(٢) جمال البنا، «أصول الشريعة»، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، ٢٠٠٦، ص: ١٠٩.

(٣) المرجع سابق، ص: ١١١ ـ ١١٦.

الإسلام دين للعالمين، بما يفرض الاجتهاد لواقع يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأعراف والتقاليد. كما أن طروء البدع على أحكام الشرع، زيادة أو نقصا، بتقدم السنين، تستلزم وجود حركة اجتهاد دائبة لإزالة هذه البدع، والتصدي للمبتدعين، وتذكير الناس بجوهر الإسلام، وحقيقة شريعته وأحكامه. وتناهي نصوص الأحكام الشرعية ولا نهائية المشكلات التي تترى في الواقع المعيش، توجب السعي إلى استنباط فروع فقهية جديدة تضبط حركة الحياة بالشرع.[1] وإذا أوجبت الحياة المتدفقة بلا هوادة ظهور دواع أخرى، فإن الاجتهاد يجب أن يتجدد لمواكبتها.

ومهما كان الخلاف حول نطاق الاجتهاد ضيقا واتساعا، تخصصا أو مشاعا، فإنه في كل الأحول ضرورة لأي حديث يقال، وأي تصور يبنى، وأي تصرف في سبيل التجديد والإحياء والنهضة والإصلاح.

* * *

ثانيا: نظائر النهضة

١ ـ الإحياء: نحو حيازة القوة الشاملة

ارتبط الإحياء في الفقه الإسلامي بعملية استصلاح الأرض الموات وزراعتها، استنادا إلى حديث شريف يقول: «من أحيا أرضا مواتا فهي له». فالمسلم الذي يضع يده على أرض بوار لا يملكها أحد يصبح هو مالكها إن زرعها. ومعظم الفقهاء لا يشترطون إذنا من الحاكم لمن يقدم على هذه الخطوة، لكن أبا حنيفة يذهب إلى أنه لا تجوز زراعة الأرض الميتة من دون إذن ولي الأمر.

وأعطى الإمام أبو حامد الغزالي كلمة الإحياء معناها الديني، العقدي والفقهي، حين وضع مؤلفه ذائع الصيت «إحياء علوم الدين» الذي يعد أهم كتبه على الإطلاق، ولذا نسخ على ضخامته أكثر من مائتين وخمسين مرة قبل اختراع الطباعة، وترجم إلى كثير من اللغات الحية، وقدمت له عدة شروح، ولخص زيادة على ست وعشرين مرة.

---

(١) د. محمد عمارة، «الإسلام وضرورة التغيير»، (القاهرة: دار المعارف) ص: ١٠١.

ويحتوي الكتاب على معارف كثيرة في العقيدة والفقه والتصوف والفلسفة، «وهو يتأسس على كلمة الإخلاص لله بالتوحيد، والإخلاص للدين بالرجوع إلى حظيرته، والعمل بجوهره»[1]، ويحاول فيه مؤلفه أن يصحح كثيرا من المسائل التي تناولها سابقوه من الفقهاء وعلماء الدين، بحل ما عقدوه، وكشف ما أجملوه، وترتيب ما بددوه، ونظم ما فرقوه، وإيجاز ما طولوه، وضبط ما قرروه، وحذف ما كرروه، وإثبات ما حرروه، وتحقيق أمور غامضة استعصت على الأفهام.

وينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام: الأول عن العبادات وتناول فيه الغزالي العلم وقضاياه، والعقيدة وقواعدها، والطهارة وأسرارها، وأركان الإسلام ومغزاها، وآداب تلاوة القرآن، والأذكار والدعوات، وأوراد الليل. والثاني عن العادات وشمل آداب الأكل والنكاح والكسب والمعاش والألفة والصحبة والعزلة والسفر والسماع والوجد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأوجه الحلال والحرام والشبهات، وأخلاق النبوة. والثالث عن المهلكات وتطرق فيه إلى أوضاع القلب، ورياضة النفس، وآفات اللسان، وكسر شهوتي البطن والفرج، وذم الغضب والحسد والحقد والبخل وحب المال والجاه والرياء والكبر والعجب والغرور والدنيا بأسرها. والرابع عن المنجيات وبين فيه حقيقة التوبة، وفضل الصبر والشكر، وطبيعة الخوف والرجاء، وأوضاع الفقر والزهد، وأحوال السائلين والسالكين، وقضية التوحيد والتوكل، والمحبة والشوق والأنس والرضا، والنية والإخلاص والصدق، والمراقبة والمحاسبة، والتفكر، وذكر ما بعد الموت.

وهذا الشمول الذي سيطر على كتاب الغزالي انتقل إلى كثيرين ممن جاءوا بعده، فاستخدموا لفظ «الإحياء» مرارا وتكرارا كلما اعتقدوا أن الناس قد انصرفوا عن «الدين الصحيح»، وأن العقيدة قد خالطتها شوائب وجرحتها ألوان عدة من الشرك الخفي، واللهو الظاهر. وارتبط الإحياء هنا بمسألة العودة إلى الدين في صورته النقية التي كان عليها وقت نزول الوحي وتكليف محمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة. وقدم كثير من

---

(١) إصلاح عبد السلام الرفاعي، «إحياء علوم الدين للإمام الغزالي»، إشراف ومراجعة: د. عبد الصبور شاهين، سلسلة «تقريب التراث»، العدد (١)، ص: ٣٧.

علماء الإسلام وفقهائه المحدثين مثل هذا التصور، من أمثال محمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا.

ثم أخذ المفهوم بعدا جديا وعميقا بالحديث عن «إحياء التراث»، من خلال التعريف به، و«تحويله من ركام مخطوطات وأوراق صفراء إلى طاقة فاعلة وسارية في كيان الأمة، تؤثر وتدفع تقدمها وتطورها»(١). وانطلق المنشغلون بهذه القضية من عدة اعتبارات تتمثل في أن التراث ينطوي على إيجابيات لا يمكن نكرانها، منها انبثاقه عن مصدر إلهي، وعمقه الزمني، وقابليته للتجديد والتنقية، وقبوله للعالمية، وسعته وشموله، ونزعته الإنسانية، وقدرته على تبيان الفكر الإسلامي في شتى مراحله، وإعجاب غير المسلمين به، وكونه جهدا بشريا يجب احترامه(٢).

وهذا التقدير قاد كثيرين إلى بذل جهود ملموسة في العناية بهذه المسألة، وبدأت العملية في منتصف القرن التاسع عشر على يد رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) الذي وضع لبنة مشروع مصري لإحياء التراث العربي، وإثر هذا شرعت مطبعة بولاق منذ سنة ١٨٥٧ تقدم الأعمال الفكرية التي اقترح الطهطاوي وتلاميذه تحقيقها ونشرها على الناس. ثم أسس الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) «جمعية إحياء العلوم العربية» التي وظفت جهدها وطاقتها في إحياء التراث. وفي سنة ١٩١٠ رصد «مجلس النظار» المصري ميزانية لتمويل مشروع أعده أحمد زكي لإحياء التراث، بدأ بطباعة كتاب «نهاية الأرب في فنون العرب» للنويري لكنه لم يلبث أن تعثر(٣).

وتم تكوين لجنة لإحياء التراث بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية في مصر، ومركز لإحياء التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب، ولجنة للتراث بمجمع البحوث الإسلامية، ومركز للتراث بمكتبة الإسكندرية. ونشأت هيئات للتراث في بلاد عربية شتى، منها المملكة العربية السعودية والإمارات. وتوازى مع ذلك جهود فردية لتحقيق

(١) د. محمد عمارة، «التراث في ضوء العقل»، (بيروت: دار الوحدة) الطبعة الأولى ١٩٨٠، ص: ١٧.
(٢) د. بكر زكي عوض، «التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس»، (القاهرة: وزارة الأوقاف/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، سلسلة «قضايا إسلامية» العدد رقم (١٢٥)، رجب ١٤٢٦ هـ ـ أغسطس ٢٠٠٥ م، ص: ٢١ ـ ٥٦.
(٣) المرجع السابق، ص: ١٧ ـ ١٨.

التراث ونشره، سواء بدور النشر الحكومية أو الخاصة، وظهرت سلاسل تعنى بهذا الأمر، مثل سلسلة «الذخائر» التي تصدرها الهيئة المصرية العامة لقصور الثقافة. ولم يقتصر الأمر على كتب التراث الدينية والأدبية والعلمية، بل امتد إلى الحفاظ على الموروث الشعبي بمختلف أشكاله الفنية والإنتاجية.

ويعطي عالم السياسة حامد ربيع قضية إحياء التراث بعدا أكثر عمقا حين يقوم بتشريح معناها ومبناها، واصلا الماضي بالحاضر، ومعوِّلا على التراث في بناء مستقبل الأمة العربية ـ الإسلامية، حيث يرى أن إحياء التراث لا يعني نشر بعض أمهات الكتب في الفلسفة أو الفقه، بل السير في مسالك متعددة تبدأ من طبيعة وحقيقة التصور العلمي لوظيفة ذلك الإحياء. وتتوزع وتتنوع هذه الوظيفة بين تصورات ثلاثة كل منها يعكس منهاجية مستقلة، برغم أن أيا منها لا يستطيع في النهاية إلا أن يأتي ليكمل التصور الآخر.. فالإحياء قد يقتصر على الوظيفة اللغوية، وقد يتعدى ذلك إلى الوظيفة التاريخية، ولكنه قد يرتفع إلى مستوى الوظيفة السياسية، ليساهم في خلق التكامل القومي، وربط الحركة الآنية في مختلف نماذجها بالوظيفة التاريخية والحضارية للمجتمع، والحفاظ على الوعي الجمعي للأمة، والمساهمة في بناء الدولة العصرية، وتعزيز دور الدين كمؤثر في التعامل الدولي[1].

وقد حرص «الإسلاميون» على التفرقة بين حركة الإحياء في التراث العربي ـ الإسلامي ونظيرتها في الحضارة الغربية المعاصرة. فالغرب لا يميز في نظرته للتراث بين الدين وبقية الإرث الإنساني الذي خلفه الإغريق والرومان الأقدمون، ولا بين ما نزل به الوحي وبين ما أنتجه البشر في تاريخهم المديد. وعلماء النهضة في أوربا سعوا إلى توثيق علاقتهم الفكرية والنفسية بتراث اليونان والرومان الوثني، متجاوزين تاريخ النصرانية والكنيسة، التي ساهمت في تزكية الفساد والاستبداد والظلامية التي لفت القارة العجوز طيلة القرون الوسطى، فلما وصلنا إلى القرن العشرين كانت أوربا يسيطر عليها العبث وفقدان اليقين الديني، مما عزل الأجيال الصاعدة عن المسيحية. أما تراث

---

(١) د. حامد ربيع، «مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي»، مشروع إحياء تراث الرواد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية) الطبعة الأولى، ص: ٢٤٣ ـ ٣٠٠.

الإسلام فعلى العكس من هذا تماما، لأنه مرتبط بالدين واليقين، ويشكل جزءا أصيلا من الهوية الثقافية للأمة، والتي من دونها تضمحل وتتفكك ذاتيا[١].

ومسألة إحياء التراث كانت، ولا تزال، إحدى المسائل الأساسية التي يدور حولها جدل بين العرب والمسلمين المعاصرين، من مختلف التيارات الفكرية. فهاهو ذا أحد رموز الليبراليين العرب يتساءل: ماذا نحن العرب المعاصرين فاعلون للتوفيق بين أصيل موروث، وجديد معاصر؟ ثم يجيب: «أحسب أن الطريق أمامنا واضح، وهو طريق تربوي من الأساس. فما علينا إلا أن نربي ناشئتنا على أن يحتفظوا بميراثهم في تدريب الإرادة الماضية، وفي التطلع والمغامرة، ثم يضيفون إلى ذلك تدريبا آخر على النظر العقلي، والبحث النظري». وتتأسس هذه الرؤية على اعتبار أن «التاريخ العربي هو كالنهر دفاق المياه، وتظل للنهر هويته منذ ألوف السنين، برغم جريان مائه وتبدله، يوما بعد يوم، بل لحظة في إثر لحظة.. والذي يحفظ للنهر هويته هو التزامه مجرى واحدا، وهكذا نريد لحياتنا أن تكون: نحفظ لهذا الإطار الأساس العام، ووجهة النظر الرئيسة، ثم نجدد المضمون، الذي يملأ ذلك الإطار، أو الذي يشغل تلك الوجهة من النظر، كلما جاءت العصور المتوالية بحضارات متعاقبة، لكل حضارة منها مضمونها الجديد»[٢].

وقد امتد الأمر إلى الحديث عن «الإحياء الحضاري» أو استعادة «التقاليد العربية ـ الإسلامية» بحثا عن سبل النهوض العربي في الماضي، واكتشاف سر قوة وتميز الحضارة الإسلامية، عبر المزاوجة بين الإحياء الديني والنضال الحضاري، واستحضار الإطار القيمي والأخلاقي الذي كان يحكم حركة وممارسات العرب وقت ازدهار حضارتهم، واستلهام نظم الضبط الاجتماعي التي كانت سائدة وقتها[٣].

لكن المعنى لبس لبوسا سياسيا واجتماعيا مع ظهور الجماعات والتنظيمات السياسية

---

(١) د. أكرم ضياء العمري، «التراث والمعاصرة»، (الدوحة: كتاب الأمة) الطبعة الثانية، ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ ص: ٢٩ـ٣٥.

(٢) د. زكي نجيب محمود، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة «الأعمال الفكرية» ١٩٩٧، ص: ٦٦ وص: ٦٨.

(٣) انظر: د. رفيق حبيب، «إحياء التقاليد العربية.. في فقه الحضارة العربية ـ الإسلامية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة كتاب الأسرة، (الأعمال الفكرية) ٢٠٠٣.

ذات الإسناد الإسلامي، التي أطلقت عليها بعض الأدبيات الأجنبية Islamic Revival [(١)]، حيث أخذت حركة الإحياء طابعا جماهيريا بنزول روادها إلى الشارع، يدعون الناس للانضمام إليهم، ويقدمون الإسلام بوصفه نظاما شاملا للدنيا والآخرة. وقد راهنت جماعة الإخوان المسلمين، كبرى الحركات الإسلامية في القرن العشرين والعمود الفقري لتيار الإحياء، على الجماهير الغفيرة منذ أول لحظة لانطلاقها على يد مؤسسها الشيخ حسن البنا عام ١٩٢٨، واعتبرت هذا الأمر هو صلب إستراتيجيتها للتمدد وحيازة القوة[(٢)].

واتسمت حركة الإحياء الإسلامي في العصر الحديث بسمات عدة[(٣)]، حيث الدعوة إلى شمولية الإسلام لكل جوانب الحياة، فهناك الاقتصاد الإسلامي، والسياسة الإسلامية، والثقافة الإسلامية، وأسلمة المعرفة... إلخ. وهناك سعي دؤوب إلى إعادة بعث الأمة عبر التحويل الجماعي لها إلى الإسلام حسب الصيغة التي فهمها رواد الإحياء، من خلال تأويلهم للنص وقراءتهم لممارسات الرعيل الأول ومضمون التراث بشتى علومه. وهناك أيضا رفض للخلاص الفردي، وتأكيد على الروح الجماعية للإسلام. وهناك رغبة ظاهرة في مد جسور التعاون والتضامن بين مختلف «الجماعات الإسلامية» في الأقطار الإسلامية، اتكاء على تمتع تيار الإحياء بالانتشار السريع والمستمر في مختلف الأرجاء، وتعدد المراكز والهيئات التي تدعو إليه.

وتعددت الآراء حول الأسباب التي أدت إلى ظهور تيار الإحياء. فهناك من أرجعها إلى الصدمة الحضارية التي أصابت هؤلاء جراء احتكاكهم بالغرب في لحظة توهجه وهيمنته ونزعته الاستعمارية الحديثة التي بدأت باحتلال الفرنسيين لمصر سنة ١٧٩٨،

---

(١) انظر على سبيل المثال:

-Yvonne Yazbeck Haddad, John Obert Voll & John L. Esposito, The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography (Bibliographies and Indexes in Religious Studies), Greenwood Press , 1991.

(٢) عمار علي حسن، «الفريضة الواجبة: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين»، (القاهرة: دار الدار للنشر والتوزيع)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨، ص: ١٢٦.

(٣) د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، «فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي»، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م، الجزء الأول، ص: ٤٥٧.

وشعورهم بأن سبب فقدان المسلمين لموقعهم ومكانتهم هو ابتعادهم عن الدين؛ ومن ثم فإن العودة إليه، أو إحياء ما كان عليه المسلمون الأوائل هي الطريق المثلى لاستعادة المجد الإسلامي الضائع. وهناك من عزا هذه الظاهرة إلى الفجيعة التي انتابت قطاعا من المسلمين لانهيار «الخلافة العثمانية» عام ١٩٢٤، فهبوا إلى نجدة أمة كانت شمس حضارتها تتوارى خلف جبال من الغيوم الداكنة، وحسبوا أن الإنقاذ يقوم على أكتاف السياسة وينزع إلى المقاومة المسلحة، وتناسى أغلبهم شروط الحضارة، ومحددات النهضة، كما فهمها المسلمون الأوائل، وإعداد العدة كما أعدوها.

واختلفت هذه الأسباب باختلاف الخلفيات الأيديولوجية لمن اهتموا بتعليل الظاهرة وتفسيرها.. فالماركسيون العرب ركزوا على العوامل الاقتصادية المرتبطة بالفقر والتخلف، إلى جانب قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. ولم ينكر الليبراليون أثر الاقتصاد في نشوء هذه الظاهرة، لكنهم ركزوا على الجوانب الثقافية والسياسية، ليلتقوا مع كثير مما طرحه الباحثون وقدمته دوائر الاستشراق الغربي في هذا الشأن، حول الطبيعة المركبة للإسلام والتي لا تقتصر على المسائل الروحية، بل تمتد إلى تنظيم أمور الدنيا، وكذلك مجموعة الأزمات المتلاحقة التي مر بها العالم الإسلامي في القرن الأخير[١].

ويجمل المفكر الاجتماعي نبيل عبد الفتاح هذه العوامل[٢]، في محاولة صياغة الدولة القومية، ابتداء من عهد محمد علي باشا، وإدخال عناصر ثقافية وأبنية وافدة إلى البنيان التقليدي، ما أوجد صراعا بين الوافد والموروث. وقد زاد التناحر بين هذين الاتجاهين نتيجة وجود جذور أزمة الهوية وتحديد الأنا الجمعي في مواجهة الآخر، أي الغرب الرأسمالي، وتصدع الإجماع الوطني حول شكل النظام السياسي، والنموذج الحضاري، نتيجة بروز صوت من عادوا من البعثات التي أرسلت إلى أوربا، ودخولهم في مواجهة صريحة مع التقليديين. كما أن عمليات التغريب المتزايدة التي صاحبت نموذج التنمية، والتي أدت إلى استشراء النزعة الاستهلاكية على النمط الغربي مع شيوع الفساد

(١) د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، ص: ٤٣٥ و٤٤٥.

(٢) نبيل عبد الفتاح، «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر.. رؤية أولية للقضايا الأساسية»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الأولى، ص: ٦١ ـ ٦٨.

السياسي والاجتماعي والأخلاقي، بما خلق حالة من التذمر لدى قطاعات اجتماعية عدة، وجدت في كل ما يجري من تفسخ وانحلال مرده إلى الابتعاد عن الدين. ويزيد على كل هذا خصوصية الإسلام نفسه، الذي ينطوي على عمق عقائدي ونسق أخلاقي وقيمي، إلى جانب مفاهيم وقواعد لمشروع دنيوي، يتميز بالمرونة والقابلية للتعامل مع الظروف والمتغيرات التاريخية والمجتمعية.

ولحظة البداية لهذا الإحياء اتسعت كثيرا بفعل ظروف استجدت، ومنها هزيمة العرب في حرب يونيو ١٩٦٧، وتراجع مشروعات الوحدة على أساس قومي إلى أدنى حد متاح، وفشل نخب ما بعد الاستقلال في بناء دول عربية قوية، مرهوبة الجانب بالنسبة للخارج، ويتمتع مواطنوها بحياة كريمة، في ظل نجاحها في توفير حد الكفاية للجميع. فعندها اعتقد الإسلاميون أن مشروعهم الإحيائي هو الأولى بالرعاية، لأنه القادر على أن يخرج الأمة بأسرها من كبوتها، خصوصا مع ضعف تيار الليبراليين العرب، حتى بعد الدفقة، المادية والمعنوية، التي دفعها إلى شرايينه اهتمام الغرب بلبرلة العالم الإسلامي، عقب حدث ١١ سبتمبر الرهيب.

* * *

(٢) الإصلاح: ترميم الشروخ الاجتماعية وتطهير الذمم

يعني الإصلاح لغة، إزالة الفساد عن الشيء، وتوفيق الإنسان إلى ما يوافقه ويحقق مصلحته. وفي الأرض يكمن إصلاحها في تحويل الجدباء منها إلى صالحة للزراعة، أما «الإصلاح الزراعي» فانطوى في التجارب الاشتراكية على تقييد الملكية الزراعية، بحيث لا تتجاوز حدا معينا، مع تعويض من نزعت ملكية بعض أرضه أو كلها تعويضا عادلا ومناسبا، ثم تنظيم العلاقات الاقتصادية الخاصة بالزراعة وأحوالها.

ومن الناحية السياسية، لم يزد معجم بلاكويل للعلوم السياسية في تعريفه للإصلاح على القول بإنه: «مصطلح واسع الانتشار، يطلق على التحسينات، أو على إلغاء سوء التصرف والعيوب. ويُترك للمؤرخين تقرير ما إذا كانت الإصلاحات قد حسنت الأمور بالفعل من عدمه. وعلى كل فإن الإجابات لا بد أن تكون ذاتية غير موضوعية، على أنه لا يمكن إنكار حدوث تغييرات كبيرة في بعض العهود. وفي بريطانيا تقترن

برامج الإصلاح بالحكومة الليبرالية قبل ١٩١٤، وحكومة العمال بعد ١٩٤٥، وتقترن في الولايات المتحدة برئاستي فرانكلين روزفلت وليندون جونسون»[١].

أما بالنسبة للناحية الدينية فقد شهدت أوربا حركة إصلاح كبيرة، تمثلت في ثورة مارتن لوثر على الكنيسة الكاثوليكية في القرن السادس عشر الميلادي، والتي انطلقت شرارتها منذ لحظة زيارته كنيسة روما، ورؤيته الفساد يضرب في جنباتها[٢]. ورمت هذه الثورة في البداية إلى تصحيح ما اعوج، فطرح لوثر ستة وتسعين مطلبا لعملية الإصلاح هذه، لكن حركته لم تلبث أن تحولت إلى حركة عقائدية كاملة، تنافس الكاثوليكية، وتخصم من رصيدها، وتتحداها، عرفت باسم «البروتستانتية، التي أخذت تنتشر في معظم ألمانيا، واكتسحت الدول الإسكندنافية، وصارت لها جيوب في فرنسا، وأطلقت على نفسها في إنجلترا اسم «الكنيسة المشيخية»، ثم بدأت أعداد تابعيها تتزايد في أوربا الشرقية.

وقد انصرف الإصلاح البروتستانتي إلى نواح علمية وفلسفية واجتماعية وسياسية، حتى صار يشكل الحد الفاصل بين العصور الوسطى والزمن الحديث في أوربا، لاسيما مع فصم الارتباط بين الأرسطية والمسيحية، والإقبال على العلم الجديد، الذي يساعد الإنسان على استعادة مجده ومعرفته. وجاء كالفن خليفة لوثر ليرفع من شأن الفلكيين ويعتبرهم الأقرب إلى عقل الله، وقال قولته الشهيرة: «إن آيات سفر التكوين، والمزمور التاسع عشر، ليست صياغات علمية، ولكنها عبارات أدبية تناسب غير العلماء». وفي الجانب الديني قامت البروتستانتية على إلغاء الوساطة بين الإنسان وربه، وأقرت بحق الفرد في أن يقرأ الإنجيل ويفهمه دون مساعدة من رجل دين، فيصير الشخص هو قس نفسه، بل هو البابا ذاته.

وعلى التوازي ظهرت جماعات إصلاحية أخرى، مثل حركة إرازموس، الذي سبق

---

(١) فرانك بيلي، «معجم بلاكويل للعلوم السياسية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص: ٥٦٩، ٥٧٠.

(٢) تم الاعتماد في كل هذا الجزء على:

د. عبد المنعم الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الثانية ١٩٩٩، الجزء الأول، ص: ١٥١، ١٥٢.

لوثر في أفكاره، لكنه لم يبلغ مبلغه في معاداة الكنيسة الكاثوليكية حرصا على وحدة العالم المسيحي، بل دعاها إلى العودة إلى صفاء المنابع المسيحية الأولى التي تنشغل بمبحث الأخلاق. وجاء المصلحون الراديكاليون، فدعوا إلى الفصل التام بين الكنيسة والدولة، وانقسم هؤلاء إلى اتجاهات عدة، فبعضهم دعا إلى تجديد العماد والانتظام في جماعات صغيرة على طريقة الحواريين الذين كانوا يلتفون حول السيد المسيح عليه السلام، مثل الإخوة السويسريين Swiss Brothers وجماعة الهتارايت Hutterites والمينونايت Mennonites. وهناك الروحانيون مثل كاسبر شفنكفيلد وسباستيان فرانك وتوماس مينزر وأندرياس كارلستات الذين نادوا بأن تكون الصلاة لله مباشرة دون المرور بالقساوسة. ويوجد العقليون الذي دعوا إلى إعمال العقل في تدبر الإنجيل، ورفضوا بعض المسائل العقدية مثل ألوهية المسيح والفداء.

وفي القرآن الكريم ارتبط مصطلح «الإصلاح» بثلاث قضايا: الأولى هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة التي تقول: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ (هود: ٨٨). والثانية هي إحلال السلام والمودة بين الناس أو «إصلاح ذات البين»، وهو ما تظهره الآية: ﴿لَّا خَيْرَ فِى كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَىٰهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَٰحٍۭ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (النساء: ١١٤).

وفصّل الإمام عبد الحليم محمود في هاتين الناحيتين، من دون أن يذكر ذلك مباشرة، في كتابه «منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع»[1]، حيث انطلق من أن هناك دعوة دائمة إلى الإصلاح، وهناك من يعمل في سبيله، من أجل تحقيق النهضة، ليتناول العناصر التي يقوم عليها الإصلاح الإسلامي في الأسرة والمدرسة والجامعات والمجتمع الكبير، ويحددها من حيث الجوهر والمقدمات والثمار في العلم والعبادة والجهاد والرحمة.

أما الثالثة فتتعلق بتولية الأكفأ، تطبيقا للحديث النبوي الذي يقول فيه صلى الله عليه

(١) انظر: د. عبد الحليم محمود، «منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة «الأعمال الدينية» ٢٠٠٣.

وسلم: «من ولي من أمر أمتي شيئا، فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه، قد خان الله ورسوله». ومفهوم الصلاحية لدى أغلب الفقهاء يرتبط بالكفاءة، أي أن يتم الاستعمال في كل موضع أكفأ من يقدر عليه. ولعل ما جاء به ابن تيمية في هذا الشأن يكون مفيدا ودالا، إذ يقر بأن الأصلح في كل ولاية بحسبها. فالقوي لإمارة الجند حتى ولو كان فاسقا، فقوته للمسلمين وفسقه على نفسه. والتقي لإمامة الصلاة حتى ولو كان ضعيفا، فتقواه للمسلمين وضعفه على نفسه(1).

وكانت فكرة الإصلاح محور اهتمام رواد النهضة الإسلامية الحديثة، خصوصا لدى **جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده**، وقبلهما **محمد بن عبد الوهاب**. وهؤلاء هم رموز تيار لم ينقطع عطاؤه في تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر. **وهناك سمات أربع لفكر الإصلاح العربي ـ الإسلامي**(2)، **أولها** أن فكر الإصلاح الذي نشأ عند العرب والمسلمين حديثا لم ينفك عن بينة المعرفة المجتمعية القائمة والمتجددة بعمقها وأغوارها. **وثانيها** أن هذا الفكر قد تشعب إلى شعبتين، إحداهما اعتمدت على الذات والموروث الثقافي، والأخرى انطلقت من موروثها لكنها تأثرت بما لدى الغير، أو بالوافد الثقافي. **والثالثة** أن هاتين الشعبتين لم يخرجا عن الخصوصية العربية في طبعها ونموذجها، رغم الاختلاف الظاهري بينهما.

أما الرابعة فإن حركة الإصلاح العربية لم تختلف عن نظيرتها الأوربية فحسب، بل أيضا اختلفت عن حركة الإصلاح التي قام بها طائفة العقليين من المصلحين الهنود، الذين كان همهم الأول منصرفا إلى الحركة الثقافية، وإلى التوفيق بين الإسلام وبين مطالب المدنية الأوربية الحديثة. وإن كانت الحركتان قد اتفقتا على أن الإسلام دين عام وعالمي يناسب الناس كافة، ويلائم جميع العصور والثقافات(3).

---

(1) انظر: ابن تيمية، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية».

(2) د. رفيق العجم «أثر الخصوصية العربية في المجتمعية الإسلامية»، (بيروت: دار الفكر اللبناني) الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص: ٩٨.

(3) تشارلز آدمس، «الإسلام والتجديد في مصر»، ترجمة: عباس محمود، وتقديم: مصطفى عبد الرازق، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة) سلسلة «إصدارات خاصة»، العدد رقم (٣٢)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦، ص: ٤.

وانصب جهد ابن عبد الوهاب على تخليص العقيدة الإسلامية مما شابها وخالطها وحاول أن يعكر صفوها، وإعادتها إلى أصلها الذي يكمن ويدور حول «التوحيد». وتطلب منه هذا أن يحارب البدع والطقوس الغريبة التي دخلت على المسلمين في زمن حكم العثمانيين، فلا أصنام ولا أوثان ولا عبادة آباء وأجداد ولا رجال دين أو أولياء. لكن هذا الإصلاح القائم على تصحيح العقيدة، قابله دفاع شديد وراسخ عن مبدإ الأخذ بالحديث والاعتماد عليه كليا مهما كانت درجة صحتة، ضد نزعة بقية الفقهاء الآخذين بالرأي والاجتهاد[1].

أما الأفغاني فقد شغل نفسه بسبل النهوض بالواقع الاجتماعي للعالم الإسلامي، أكثر من اهتمامه بالمسائل العقدية، وكان يقرن النصر بتحقيق الإصلاح السياسي والإصلاح الديني في آن، ورأى أن كلا منهما مكمل للآخر. وعلى النقيض من هذا اقتنع محمد عبده بأن الإصلاح الديني والعلمي والتربوي يمكن أن يتم بمعزل عن الإصلاح السياسي، ومال إلى أن إصلاح الفرد والمجتمع مكمنه في إصلاح المؤسسات التربوية كالأزهر والمدارس والمساجد وجمعية التقارب بين الأديان. وبينما كان الأفغاني سياسيا ومفكرا ثوريا، لا يقبل الحلول الوسط، وينظر إلى الشعوب الإسلامية من غانا إلى فرغانة باعتبارها كتلة واحدة متكاملة، كان محمد عبده يردد: «خلقت لكي أكون مدرسا».

لقد كان الأفغاني يؤمن بأن الإصلاح يمكن تحصيله في التو، شرط العمل من أجل بلوغه، أما الثاني فرأى أن الإصلاح عملية متدرجة، تتحقق بعد مدة، ولذا هادن الاستعمار الإنجليزي، خارجا على ثورية أستاذه الذي نادى بالكفاح ضد الاحتلال. وخالف محمد عبده الزعيم أحمد عرابي الرأي حول التحول إلى الحكم النيابي الدستوري، محبذا البدء بالتربية والتعليم لتكوين رجال قادرين على القيام بأعباء الحكم النيابي، وتعويد الناس على البحث في المصالح العامة، بما يقود في نهاية المطاف إلى حمل الحكام على العدل والإصلاح[2].

---

(١) المرجع السابق، ص: ١٠٣ ـ ١٠٦.

(٢) طهاري محمد، «مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده»، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى، ١٩٨٤، ص: ٦٨، ٦٩، ص: ٧٩.

وبلور محمد عبده، بشكل أكثر جلاء، رؤيته المنحازة إلى التدرج في الإصلاح في طلبه من الأفغاني، وهما في باريس عام ١٨٨٣، أن يذهبا سويا إلى مكان غير خاضع لسلطان دولة تعرقل مشروعهما الإصلاحي، ليؤسسا مدرسة للزعماء، ويختارا تلاميذها من الأقطار الإسلامية، ويقوما بتربيتهم لمدة معينة، يصبحون بعدها مؤهلين لقيادة الإصلاح في بلدانهم[١]. لكن الأفغاني، الذي كان متعجلا، رفض هذه الفكرة «الطوباوية»، والتي أعيد إنتاجها، بشكل مختلف، ولمقصد مغاير، داخل الحركة الإسلامية، وهي تتأسس على تأويل ذاتي لحدث الهجرة النبوية الشريفة، ينزعه من سياقه التاريخي والاجتماعي.

وما بين الأفغاني ومحمد عبده من اختلاف في تقدير زمنية الإصلاح يعود في نظر العقاد إلى «اختلاف الفطرة والاستعداد بين هذين الإمامين العظيمين، فأحدهما خلق للتعليم والتهذيب، والآخر خلق للدعوة والحركة في مجال العمل السياسي والثورة الأممية»[٢]. وربما وزعت الفطرة كلا منهما على مسلك مغاير للآخر، فالأفغاني يعوِّل على الجماعة، وينادي بالثورة، ويمارس السياسة من أوسع أبوابها، ويقطع بعدم التعاون مع المستعمر. أما محمد عبده فيعول على الفرد، ويسعى إلى تأجيج العاطفة الدينية، ويتوخى التربية سبيلا إلى بلوغ الهدف، ويكره على التوازي السياسة، فيستعيذ بالله من «ساس ويسوس»، ولا يرفض التعاون مع المستعمر إن كانت المصلحة تقتضي ذلك.

ويرى المفكر الجزائري مالك بن نبي أن الوضع الأفضل يقتضي المزاوجة بين أفكار الأفغاني ومحمد عبده، ويقول: «لو استطاعت المدرسة الإصلاحية أن تقوم بتركيب أفكارها وتجميع عناصرها بحيث توحد بين أفكار الأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والاجتماعية التي نادى بها السيد جمال الدين الأفغاني، لكان هذا سيؤدي حتما إلى طريق أفضل من مجرد مبادئ إصلاح العقيدة»[٣].

وقد تحقق هذا مع **عبد الرحمن الكواكبي** الذي اتبع في آن عدة أساليب في الإصلاح

(١) المرجع السابق، ص: ٨١.

(٢) عباس محمود العقاد، «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ١٩٧١، ص: ٨٤.

(٣) مالك بن نبي، «وجهة العالم الإسلامي» ترجمة د. عبد الصبور شاهين، ص: ٥٦.

تراوحت بين الميل إلى القوة والثورة والاقتناع بالهدوء والانتظار وبينهما التدرج في الإصلاح عبر تجهيز الرأي العام لقبول التغيير والإيمان بضرورته. وآمن الكواكبي بأن الإصلاح الديني هو الأصل والمنشأ لأي عملية إصلاح، سياسية أو اجتماعية، لأن الاستبداد يبدأ في نظره دينيا ثم يمتد إلى المجالات الأخرى، وأن الدين إن صلح تصلح السياسة وغيرها. ولا يعني هذا أن الكواكبي قد نادى بإرجاء الإصلاح السياسي حتى يتم إصلاح الدين، بل دعا إلى أن يتم الاثنان في وقت واحد. وزاوج الكواكبي بين الفكر والممارسة، فأنتج كثيرا من الكتب في مطلعها «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» وكون جمعية «أم القرى» ووضع خطة ثورية لقلب نظام الحكم العثماني المطلق في بلاد العرب وإقامة حكم قومي على أساس الشورى، يقف على أكتاف «جمعية حكماء» تحرض الجماهير على المقاومة[1].

وسار **عبد الحميد بن باديس** في الجزائر على الدرب نفسه، حيث أدَّى دورا سياسيا مهما في سبيل استقلال وطنه، جنبا إلى جنب مع دوره التربوي، وسلك الطريقين بغية الحفاظ على هوية بلاده، التي كانت فرنسا تسعى إلى مسخها وإزالة أصولها، ودمجها في الجمهورية الفرنسية.

فابن باديس ركز طيلة حياته على محاربة البدع، وتجديد الدين بربط الفروع بالأصول، والتربية والتعليم، وإعداد «القادة القرآنيين»، وكان يتفق مع محمد عبده في ضرورة أن ينطلق الإصلاح من التغيير النفسي، إذ يقول: «إن الذي توجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر». وكان في الوقت نفسه يتفق مع الأفغاني في ثوريته، بعد أن ضاق ذرعا بالاستعمار، وانتابه خوف شديد على هوية الجزائر، وهاهو ذا يقسم: «والله لو وجدت عشرة من عقلاء الأمة الجزائرية يوافقونني على إعلان الثورة لأعلنتها»[2].

---

(١) محمد جمال طحان، «وعي الكواكبي بين المرفوض والمرغوب» مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٣٤٦)، ديسمبر ٢٠٠٧، ص: ٧٣ ـ ٨٦.

(٢) د. عبد السلام هراس، «أثر مدرسة المنار في المغرب العربي»، مجلة «المنار الجديد»، العدد (٣٣)، شتاء ٢٠٠٦، محرم ١٤٢٧ هـ/ يناير ٢٠٠٦، ص: ٩٨ و ٩٩.

وجاءت الجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي، لتراكم على هذين المسلكين، فاختلفت بين نهج «**الإخوان المسلمين**» الذي يؤمن بالتدرج، ونهج «**الجماعة الإسلامية**» و«تنظيم الجهاد»، الذي يسعى إلى القفز إلى السلطة مباشرة. لكن الاختلاف حول «التدرج» و«القفز» لا يمثل لدى هذه الجماعات طريقة لدفع السلطة الموجودة إلى تبني الإصلاح، حسبما كان يرمي الأفغاني ومحمد عبده، لكنه يعني، ودون مواربة، اختلاف حول طريقة إزاحة هذه السلطة أو الحل محلها، سواء باستخدام الآليات السلمية المتاحة، والتي دفعت الإخوان المسلمين في مصر ليقدموا مبادرة للإصلاح السياسي، أو من خلال الانقلاب المسلح، كما يحاول تنظيم الجهاد، وغيره من التنظيمات الإسلامية الراديكالية.

فالإخوان حين يتوسلون بالدعوة أو التربية الأخلاقية، فإنهم يقصدون بذلك تهيئة المجتمع لقبول حكمهم، والجماعات الإسلامية الراديكالية، على ما بينها من أوجه للاتفاق والاختلاف[1]، لم تكن تقصد، حين حملت السلاح ضد النظم الحاكمة، الضغط على السلطة القائمة كي تصلح الأوضاع المتردية، اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا، بل على النقيض تماما، فهذا الإصلاح لا يصب في مصلحتها، لأنه يعني تقوية شوكة النظم القائمة في مواجهتها، ومن ثم كان مقصدها هو إسقاط النظم واغتنام نفوذها وفرصها ومكانتها. لكن ربما تغيرت هذه الإستراتيجية مع انتهاء المواجهة المسلحة لصالح النظم، وتيقن بعض فصائل الحركة الإسلامية من أن طريق العنف لن يجدي كثيرا ضد حكم مدجج بركائز القوة المادية والمعنوية، ومن ثم راح «الإسلاميون» يطالبون بالديمقراطية، اعتمادا على أنها الوسيلة الأقل تكلفة والأكثر أمنا، لهم في السعي للوصول إلى السلطة.

وفي السياق العام المعاصر، اعتنى العالم العربي بقضية «الإصلاح» عناية كبيرة ردا على الضغوط الأمريكية التي انبنت على ربط واشنطن في لحظة ما بعد حدث

---

(١) عمار علي حسن، «أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر»، بحث غير منشور، قدم لندوة «الحركة الإسلامية في مصر»، التي نظمها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة «الصحفيون المتحدون»، ١٩٩٤.

١١ سبتمبر بين «الإرهاب» و«الاستبداد». ودار جدل واسع حول هذه المسألة، وعلى غزارته، انتظم السجال الفكري العربي حول قضية الإصلاح السياسي في ثلاثة مسارات أساسية، ليست منبتة الصلة بعضها عن بعض، بل إن كلا منها يكمل الآخر، أو يفسره، أو يجلي غموضه. الأول هو زمنية الإصلاح، حيث تناقش العرب حول ما إذا كان من الضروري حرق مراحل الإصلاح أم يجب التدرج فيه. والثاني هو اتجاه الإصلاح لمعرفة ما إذا كانت المسيرة يجب أن تبدأ من القمة لإصلاح «الحكام» أم من القاع لإصلاح الشعوب. والثالث هو جهة الإصلاح، بمعنى ما إذا كان سيتم بيدنا أم بيد عمرو، (الجماهير)، وما إذا كان رفض ما لدى الغير فرصة سانحة لنقد الذات العربية، لتحصينها ضد الاستغزاء[١].

ويتواصل جهد المثقفين والباحثين والخبراء والحقوقيين ونشطاء المجتمع المدني ورموز المعارضة من أجل تحصيل إصلاح حقيقي وشامل، يضمن تداول السلطة وانتقالها بشكل سلمي، بعد أن تختفي كل القوانين الاستثنائية والسالبة للحريات العامة، حرية التفكير والتعبير والتدبير، وتتحرر النقابات العمالية والمهنية، والجمعيات الأهلية، من قبضة السلطة الغاشمة، والقوانين الظالمة، وتضع جمعية تأسيسية دستورا جديدا، فيشرف القضاء على الانتخابات، وتتساوى فرص المتنافسين السياسيين، ولا يحكم رئيس أكثر من مدتين، ولا يورث حكم، وتختفي كل ألوان القهر والجور، وكل أشكال الزيف والتلاعب والتحريف، وكل أنواع التمييز على أساس الطبقة والمهنة والدين ولون البشرة والموقف السياسي، وكل الأسوار التي تحجز الغلابة عن المترفين.

وهناك من يدعو إلى تغيير السياق العام الذي يحيط بالعمليات والسلوكيات السياسية والاقتصادية[٢]، بحيث يتم الانتقال من الاعتماد التام على السلطة إلى تحمل المسؤولية الفردية في مجال صنع مختلف القرارات، والانتقال من الإحجام إلى الانخراط، ومن الانعزال الثقافي إلى التفاعل الاجتماعي الخلاق، ومن المعارضة المطلقة الحدية إلى

---

(١) د. عمار علي حسن، «الفريضة الواجبة»، مرجع سابق، ص: ٢٩ ـ ٤٢.

(٢) انظر: السيد يس، «إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الإسرة، سلسلة «العلوم الاجتماعية»، ٢٠٠٦، ص: ١٦٥.

تبني منظورات تعاونية تقبل الاختلاف، ومن ثنائية الخطأ والصواب إلى التفاهم حول الحلول الوسط، وتبديد مناخ اليأس والقدرية المغلوطة وصولا إلى الثقة بالذات وبذل الجهد من أجل تحديد المصير، والانتقال من الشك المفرط إلى الثبات النسبي والثقة الفعالة، ومن السرية والانغلاق إلى الشفافية والانفتاح، ومن الخضوع القسري إلى الانضباط الذاتي.

وبالطبع فإن القائمين على أمر الأنظمة الرسمية العربية يضيقون ذرعا بمصطلح «الإصلاح»، ولذا حاولوا خلال القمة العربية التي انعقدت بتونس عام ٢٠٠٤ استبداله أو التعمية عليه باستدعاء كلمتي «تحديث» و«تطوير» من التاريخ الثقافي والسياسي غير البعيد، واستخدامها في البيانات والتصريحات الرسمية، ثم انتقل القول إلى الفعل، بانقضاض السلطات العربية على أغلب الاستجابات التي كانت قد أبدتها حيال المطالبة بالإصلاح، وإعادة احتلالها المساحات التي كانت قد انحسر عنها الاستبداد قليلا. لكن كل هذا لم يطمر مصطلح «الإصلاح» ولم يخرس ألسنة المتمسكين به، والمدافعين عنه.

* * *

(٣) التجديد: تطور مستمر وتجاوز للزمان

التجديد لغة ينحدر من الجديد وهو ما لا عهد لنا به، لأنه خلاف القديم الذي نعرفه. أما اصطلاحا فإنه أمر مرتبط بالاجتهاد والتحديث والإبداع، يقوم على مزاولة نشاط ذهني ونفسي وميداني خلاق، من أجل التصدي للأمور العظيمة والمهمة من النوازل والحوادث. وقد ولد هذا الاصطلاح من رحم الفقه والفكر الإسلامي، حتى بات مقرونا بهما.

لكن درجة التجديد ومستواه تفاوتت من مفكر إلى آخر، ومن فقيه إلى نظيره، وتدرجت حسب تصور كل من هؤلاء عن مدى التجديد وجدواه. فهناك من شدد على أن التجديد يكون في المسلمين لا في الإسلام، وهناك من ضيق في المفهوم والقائمين عليه وحصرهم في رموز إسلامية خالصة. وعلى العكس هناك من تحدث عن «تجديد الإسلام» وتوسع في ذكر من جددوه، حتى ضم إليهم بعض من يعتبرهم السلفيون مجدفين بالدين أو حتى أعداء للإسلام.

ويطرح عمر فروخ تصورا محافظا إلى درجة أنه يبدأ بالقول إن «الجيد من كل شيء هو القديم الذي يظل على الدهر جديدا»، ثم يؤكد أن التغير يطرأ على فروع الأحكام ولا يمتد إلى أصولها، وأن عمل المصلحين يقتصر على تقريب تعاليم الدين من أذهان الناس، على طبقاتهم، لا أن يجعل من الدين نفسه حقل اختبار، كأنه بذلك ينشر على الناس في كل يوم دينا جديدا. وهذا يعني أن التجديد ينصب على المعاملات والصلات الاجتماعية بين البشر التي تتغير بتغير الزمان والمكان. أما العبادات فإن الدين نفسه قد جعل لها نطاقا من الرُّخص التي يلجأ إليها المؤمن بحسب الأحوال التي نص عليها الدين نفسه. أما العقائد فهي الأسس التي تجعل كل دين مختلفا عن الدين الآخر من حيث أصوله، وانطباقه على الحياة[1].

ويعزز نور الدين الخادمي هذه الرؤية بقوله[2]: «**تجديد الدين معناه تقديم الإسلام كما أنزله الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم أيام نزول الرسالة.** ومن مقتضيات هذا التجديد إرجاع الفهم والتطبيق الإسلاميين إلى الأصول والمصادر الشرعية المعتبرة، ونفي ما علق بالدين من زوائد وإخلال وبدع وحيل وأساطير وغير ذلك. **ولا ينبغي أن يفهم من تجديد الدين أن يستبدل بالإسلام دين آخر، أو تغيير بعض الأحكام القطعية الثابتة، إو إحداث أمور، في الفهم أو التطبيق، مخالفة الدين وقواعده ومقاصده...** وبذلك يبقى التجديد هو نفي ما ليس من الإسلام في شيء، والرد إلى الله والرسول عند الفهم والاستنباط، وعند الاختلاف والتنازع، والاستجابة لمستلزمات المسايرة والمعاصرة بإرادة قوية، وعلم نافع، واجتهاد أصيل... ومن هنا يتحدد التجديد حسب المحتوى والمضمون، فإن كان المراد به الإحياء والتفعيل والإعمال والدفع فلا بأس. أما إذا كان يراد بالتجديد لدى البعض التغيير والتبديل والتبطيل، فمن المحتمل أن يصرف هذا إلى دعوى تبديل الأصول والقواطع وتعطيل الثوابت والروابط، وتبطيل الإسلام جملة وتفصيلا تحت هذه التعلة والدعوى».

---

(١) عمر فروخ، «التجديد في المسلمين لا في الإسلام»، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ص: ٩ و١٠.

(٢) د. نور الدين الخادمي، «التجديد من منظور مقاصد الشريعة»، «مجلة «المنار الجديد»، العدد (٣٣)، شتاء ٢٠٠٦، محرم ١٤٢٧ هـ/ يناير ٢٠٠٦، ص: ١١ و١٢.

وهناك من يحرك هذا التصور خطوة قليلة إلى الأمام فينتقد من أساءوا فهم التجديد على أنه مجرد إظهار أضابير الكتب والمخطوطات الإسلامية، التي أخرجتها عقول الفقهاء والمفكرين الإسلاميين في الزمن القديم، من دون أي محاولة للاستفادة منها في أحوال معاشنا الراهن، بصورة أو بأخرى، وكأنهم يكتفون بأن يكون إحياء التراث هو عامل استنفار انفعالي فحسب يحفزنا إلى العمل، كالأغاني القومية وموسيقى المناسبات[1].

ثم يدفع **أمين الخولي** المفهوم خطوات أوسع بحديثه عن **أسس التطور في الإسلام**، منطلقا من أن الرسالة المحمدية الخاتمة بما هي دين ونظام اجتماعي عملي تحمل أسسا للتطور تهيئه لذلك، وتعده لتحقيقه في يسر، ودون مصادمة لشيء من تطور الدنيا حوله نظريا وعمليا، ليحدد هذه الأسس في[2]:

١ ـ امتداد دعوة الإسلام وحياته رأسيا في الأزمنة، وأفقيا في الأمكنة، لتستهدف شعوبا وقبائل وأجيالا متعاقبة، وأصحاب ثقافات متنوعة، وأجناسا شتى.

٢ ـ اقتصاد دعوة الإسلام في الغيبيات وإجماله لها وتحديده للإيمان بها، ونهيه عن التفكير في دقائقها. وهذا جعل العقيدة الإسلامية تصرف ما توافر لها من طاقة كبيرة إلى التفكير الحر الملائم في كل جديد من خفايا الكون، تعرفه الحياة، ويقدره العلم على مدى الأيام، من دون أن تحتاج إلى تفاصيل أو بيانات جزئية، لم تعد تناسب الحياة.

٣ ـ بعد تيسيره الحياة الاعتقادية، اقتصر الإسلام في شؤون العبادات على الأمور الكلية والأصول العامة الشاملة، ليفتح الباب أمام اجتهادات حول الصلاة والزكاة والصيام والحج، يتغير بعضها بتغير الأحوال، وهي مسألة ظاهرة في تاريخ الفقه الإسلامي ومحتواه.

٤ ـ عدم تورط الإسلام في نصه المؤسس (القرآن الكريم) في تفاصيل حول نشأة الكون والحياة والإنسان وعمر وجوده على الأرض، ومساره ومصيره، وذات الله

---

(١) هاني عبد الوهاب المرعشلي، «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى، ص:٣.

(٢) أمين الخولي، «المجددون في الإسلام»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة «الأعمال الدينية» ٢٠٠١، ص: ٤٣ ـ ٥٠.

وصفاته. وهذا لم يجعل الإسلام في مواجهة أبدا مع الاكتشافات العلمية للكون، كما حدث مع أديان أخرى. لكن المسلمين شغلوا أنفسهم بهذه القضايا وبحثوا عما يجيب عن أسئلتهم حولها في الإسرائيليات. ونحتاج في الوقت الحالي إلى التخلص من هذه الدخائل الأجنبية، التي تسربت إلى أحاديث منسوبة إلى الرسول الكريم من مرويات الآحاد، وإلى بعض تفاسير القرآن.

٥ ـ عدم التورط في شيء من التفاصيل حول تاريخ الأمم والرسل، التي عرض القرآن أحوالها جملة أو مع بعض التفصيل، بيانا لسنن الاجتماع في حياة الرسل. ومن هنا لا يخشى الإسلام من الرواية المادية للتاريخ التي يقصها علينا العلم عبر علم الحفريات والآثار، بل يستطيع أن يطور عرضه لتدينه مع هذا العلم المتقدم.

٦ ـ جعل الإسلام الاجتهاد أساسا للحياة، بما يفي بحاجاتها المتغيرة والمتقدمة. ومن هنا أقر الفقهاء أن الحياة لا تخلو من مجتهد، وطلبوا بأن يتوافر للناس في كل عصر من المجتهدين عدد التواتر.

وهذه الأسس الستة جعلت أمين الخولي يدخل بجرأة إلى الحديث عن تطوير العقائد والعبادات والمعاملات، قاصدا بهذا التطوير طبيعة الخلافات التي نشأت طيلة التاريخ الإسلامي حول هذه الأعمدة الثلاثة. فالخلاف حول العقائد امتد إلى ذات الله وصفاته، وطبيعة القرآن، مخلوق أم لا، وتنازع أهل السنة والمعتزلة حول السببية وأفعال العباد. أما العبادات فإن هناك اختلاف المذاهب الفقهية العملية لا يخفى على المتابعين والتابعين، وهناك اجتهادات لا تنتهي حول أركان الإسلام العملية الأربعة، الصلاة والزكاة والصيام والحج، بما يلائم احتياجات الواقع المتطور بلا هوادة. والأمر في المعاملات أهون وأيسر، وتطور العرض فيها واضح عيانا بيانا[١].

وينتهي أمين الخولي من هذا إلى القول: «التجديد الديني هو تطور، والتطور الديني هو نهاية الاجتهاد الحقيقي»[٢]، لكنه لا يعني بالتطور مفارقة أصل الدين، وإيجاد دين

---

(١) أمين الخولي، مرجع سابق، ص: ٥١ ـ ٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص: ٦٦.

جديد، بل يربط التجديد بالعودة إلى الأصل، لأن كل ما دخل على العقائد من جدل، لا ينتهي إلا إذا نحيناه جانبا، ورجعنا لإيمان الفطرة، وتجنبنا الخوض في مسائل الغيب، التي لا يمكن لعقل أن يبلغها، ولا طائل من الاحتراب حولها. أما العبادات فأحكامها وتفاصيلها عرضة لتطور دائم، ويتسع النطاق على المعاملات، وهذا من صميم الإسلام. لكن الخولي في رؤيته هذه يفكك كثيرا من التركيبات التراثية المغلقة، بفعل جمود الفقه، ويشكك في العديد من المسلمات التي ركدت في أذهان المسلمين جراء غلق باب الاجتهاد، أو تضييقه حتى صار مجرد ثقب إبرة.

لكن **عبد المتعال الصعيدي** يحاول أن يثبت في كتابه «المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر» أن التجديد لا يجب أن يقتصر على الأمور المعنوية والرمزية بل يمتد إلى المسائل المادية، أي أن من الإجحاف أن تقتصر نظرتنا إلى المجددين على أنهم العلماء والفقهاء والمصلحون الاجتماعيون فقط، بل يجب أن تشمل الحركيين، ممن سعوا إلى تطبيق الإسلام، وتطوير الشرع، وإيجاد إجراءات تواكب الواقع المتغير باستمرار. ومن هنا فإن تاريخ التجديد في الإسلام بالنسبة له هو «تاريخ نهوض المسلمين في أمور دنياهم، قبل أن يكون تاريخ نهوضهم في أمور أخراهم، ولا يجب أن نذكر فيه من المجددين إلا من يعمل لهذه الغاية، ولا نكتفي فيهم بما اكتفوا به منهم من مجرد الشهرة في العلم»[1].

ولهذا يضع الصعيدي كثيرا من القادة والحكام والحركيين والثوار في عداد المجددين، مثل الخلفاء الراشدين الأربعة، والحسين بن علي وخالد بن يزيد وعمر بن عبد العزيز، والخلفاء العباسيين: المأمون والواثق والمهتدي، والسلطان العثماني سليمان القانوني، والشاه عباس ونادر شاه، ومحمد علي باشا وأحمد خان ومدحت باشا، وميرزا علي محمد، وغلام أحمد، ومصطفى أتاتورك، وعبد العزيز آل سعود. ويأتي لديه هؤلاء جنبا إلى جنب مع فقهاء وفلاسفة ومتصوفة وعلماء مثل الإمام الشافعي ومعروف الكرخي وأحمد بن حنبل والكندي والرازي وأبي الحسن الأشعري والفارابي وإخوان الصفا

---

(١) عبد المتعال الصعيدي، «المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر»، (القاهرة: مكتبة الآداب)، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م، ص: ٧.

وأبي حامد الغزالي وابن سينا وابن حزم وأبي العلاء المعري وابن رشد وفخر الدين الرازي والشريف الإدريسي وأبي الفرج بن الجوزي ونصير الدين الطوسي وابن تيمية وابن دقيق العيد ومحيي الدين بن عربي وابن خلدون وابن القيِّم الجوزية وأبي إسحق الشاطبي وسراج الدين البلقيني وألوغ بك، والقاضي زكريا الأنصاري وابن الوزير اليمني وشمس الدين الرملي ومحمد بن بير علي البركوي وإبراهيم الكوراني والمقبلي اليمني ومحمد بن عبد الوهاب وولي الله الدهلوي والشوكاني وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ومحمد مصطفى المراغي.

ولا يعني هذا أن الصعيدي يتفق مع كل هؤلاء في جميع ما قالوه وفعلوه، بل هو يحرص على تخصيص مواضع ينتقد فيها بعضهم، ويفند فيها آراءهم ومواقفهم. لكنه عَدَّ كل هؤلاء من المجددين حيث إن ما طرحوه، سواء وافق رأي جمهور العلماء أو خالفه، لاقى هوى الأغلبية الكاسحة من الناس أو خالفه، فإنه كان بمثابة الحجر الذي ألقي في بحيرة الفقه الراكد فمنعها من التعفن، وجعل باب الاجتهاد مفتوحا، وخلق حالة من التحدي أمام العقل المسلم، جعلته يتوقد ويتفوق على نفسه أحيانا في سبيل تحصيل إجابات عن الأسئلة التي طرحها المجددون.

ويشدد الصعيدي على أن **التجديد عملية مستمرة، لا نهاية لها إلا بقيام الساعة**.. ثم يدعو إلى إنهاء الأسباب التي حالت دون تدفق عملية التجديد واستقوائها، وقدرتها على مواكبة واقع يتغير باستمرار، ومنها الاستبداد السياسي، وعدم تشجيع الحكام لحركات الإصلاح، وقلة عدد المصلحين، وميل أغلب الناس إلى المقلدين والجامدين، ومحاربة أعداء الإسلام لحركة التجديد، حتى يصعب على المسلمين أن يستعيدوا مجدهم الضائع[١].

ويعيد **جمال البنا** المجددين في الإسلام إلى مجال الفقه والفكر والفلسفة، لكنه يضيف أسماء أخرى إلى تلك التي رصدها الصعيدي، مثل: أبو حنيفة النعمان ونجم الدين الطوفي والعز بن عبد السلام وحسن البنا ومحمد إقبال وعلى شريعتي وعلال الفاسي ورفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وأبو الحسن الندوي وأبو الأعلى

---

(١) المرجع السابق، ص: ٤٣٥ ـ ٤٣٧.

المودودي وعبد الحميد بن باديس وبديع الزمان سعيد النورسي وسيد قطب وقاسم أمين ومحمد الغزالي ومحمد أسد ومحمود شلتوب ورجاء جارودي وشكيب أرسلان ومالك بن نبي.

ورغم أن ما فعله البنا في هذا الشأن لا يعدو أن يكون مجرد جمع متفرق، وتفكيك ما يعجز هو عن تركيبه أو وضعه في سياق وبنية، فإنه يتجاوز حد تجديد الفقه أو الفكر الإسلامي إلى الحديث عن «تجديد الإسلام» لكنه يقيد هذا الاتساع بحديث عن «إعادة تعريف منظومة المعرفة الإسلامية» التي وضعت في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وهو ما يتركز لديه في «إصلاح ديني» لا مناص منه، ولا نهضة بدونه، وله الأولوية عن كل مجالات الإصلاح الأخرى، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، بل إنه يرى أن كلمة إصلاح ليست كافية، لأنها لا تعبر عن التغيير المطلوب.

ويطلق البنا ما يسميها «دعوة الإحياء الإسلامي»[1] التي يقع الإنسان في مركزها، وتدعو إلى إضافة الحكمة أساسًا للشرع إلى جانب القرآن والسنة، وتجعل العقل حَكَمًا على كل الأشياء، وتقدم المصلحة على النص إن تعارضا، وتؤكد أن الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة، وتطالب بإزاحة التراث الفقهي كله والذهاب إلى القرآن مباشرة، ومراجعة الأحاديث على أساس المتن وليس السند فقط، وترفض وظيفة الإفتاء عند المسلمين، وتَعُدّها كهنوتا جديدا، ولا تقبل وجود مؤسسات تقوم على الدين، وترى أن هذا أكليروس لا يعرفه الإسلام.

ولم يقتصر الحديث عن التجديد على المنتجين للمعرفة الإسلامية وخطابها بل كان شغلا لكثيرين من الكتاب والمفكرين العرب، قوميين وليبراليين. فعلى سبيل المثال لا الحصر، هاهو ذا زكي نجيب محمود ينشغل بقضية «تجديد الفكر العربي» ويتحدث عن «قيم من التراث» و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» بعد سنوات تَيَّمَه فيها الفكر والفلسفة الغربية، وكان يعتقد أن سواهما لا يستحق النظر أو التقدير. فلما أتيح له أن

(١) عبر جمال البنا عن رؤيته هذه في عدة كتب أهمها، «تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية» و«نحو فقه جديد» في ثلاثة أجزاء» و«الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة»، وجميعها نشرتها دار الفكر الإسلامي التي يملكها البنا، وتطبع أعماله.

يطَّلع على قسط موفور من التراث العربي ـ الإسلامي، وجد أن فيه ما يجب الالتفات إليه، والعناية به، بغية تجديده ليكون ملائما لواقعنا المعيش، وراح يدلو بدلوه في هذا الأمر، ويعطيه ما يكافئه من التفكير والإنتاج المعرفي(١).

لكن مصطلح التجديد عاد في تجليه الأخير إلى الخلف خطوات عديدة ليتركز حول «**تجديد الخطاب الديني**»(٢)، وإن كان هذا الرجوع لا يخص إلا فريقا، ولا يغلق الباب أبدا أمام من يرفعون سقف التجديد إلى مستويات أعلى، كما فعل الخولي والصعيدي والبنا. وقد نشطت المؤسسات الدينية الرسمية، إثر تبني السلطات العربية لهذه القضية استجابة لضغوط الولايات المتحدة عقب حدث ١١ سبتمبر، وصدرت عدة كتب في وقت قصير منها «تجديد الخطاب الديني» لسالم عبد الجليل، و«تجديد الخطاب الديني الفكري والدعوي» للسعيد محمد علي، و«دليل الإمام إلى تجديد الخطاب الديني» لعدد من العلماء والشيوخ والباحثين.

وكانت الأهداف المعلنة لهذا التوجه تتمثل في إعادة تشكيل وعي المسلم وفهمه وتصوراته ورؤاه وفق الوحي والعقل معا، لإعادة بعث النموذج الإسلامي المفقود وفق مقتضيات الحاضر ومتطلبات الأمة، واستلهام سنن التغير والتطور من التاريخ الإسلامي، وإنزال الفقه على الواقع، وإفساح مجال الاجتهاد، وتعليم الناس جوهر الدين وحقيقته بعد أن حادوا عنه، واختلت لديهم الموازين فجعلوا الفرض نافلة، والنافلة واجبا، وإبراز الوسطية الإسلامية، وتنقية التراث(٣).

ومع هذا فإن تلك العودة إلى الوراء لم تكن سلبية خالصة، لأمرين أساسيين، الأول

---

(١) أنتج الدكتور زكي نجيب محمود عدة كتب في هذا الشأن منها «تجديد الفكر العربي» و«قيم من التراث» و«المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» و«ثقافتنا في مواجهة العصر» و«في تحديث الثقافة العربية» و«رؤية إسلامية». وصدرت هذه الكتب في طبعات متتالية من دار الشروق بالقاهرة، وأعاد مشروع مكتبة الأسرة طباعة بعضها.

(٢) حول هذا المفهوم انظر: د. أحمد عرفات القاضي، «تجديد الخطاب الديني»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة، سلسلة «العلوم الاجتماعية» ٢٠٠٨.

(٣) د. محمد حلمي عبد الوهاب، «تجديد الخطاب الديني.. قراءة في خطاب التجديد»، مجلة «رواق عربي» مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد رقم (٤٧) سنة ٢٠٠٨، ص: ٢٧.

أن من طالبوا بالتجديد وقفوا إما عند المفاتيح أو المبادئ الأولية، وإما أخفقوا في إعادة تركيب ما فككوه، وتقديم بناء نظري متماسك يكافئ الطموحات التي طرحوها حول التجديد؛ ولذا أعطوا فرصة لمنتقديهم أن يطلقوا عليهم لقب «المبددين» وليس «المجددين». والثاني أن الطور الأخير للتجديد بدا واسعا ومتنوعا وشاركت فيه جماعات علمية ومجموعات بحثية متنوعة المشارب والمناهل والتوجهات العلمية، حيث لم تقف عند حدود المهتمين بعلوم الدين، بل امتدت إلى علماء الاجتماع والسياسة والفلسفة والتربية والأدب والتاريخ، سواء كانوا مسلمين أم مستشرقين. لكن هذا الجهد لا يزال يقع تحت طائلة رد الفعل على مطالبة الغرب لنا بتجديد خطابنا، ما ينال من قوته وتأثيره كثيرا، ويفتح الباب أمام التشكيك في مقصده ومآله.

* * *

ولا شك في أن احتفاظ تاريخ الفقه والفكر الإسلامي بحديث مستفيض حول الاجتهاد والإصلاح والتجديد، وتعدد الآراء الناتجة عن اختلاف فهم النص وتأويله، وعدم اتفاق المصالح والأهواء، وتفاوت السياقات والظروف، هو الذي فتح الباب أمام إمكانية التراجع والمراجعات التي قام بها بعض «الإسلاميين الراديكاليين» في الآونة الأخيرة.

وهناك سؤال يشغل أذهان المهتمين بدراسة الجماعات والتنظيمات السياسية ذات الإسناد الإسلامي بقدر ما يؤرق المسؤولين ورجال الأمن، ألا وهو: هل التسليم بالحوار والتفاهم توطئة للمراجعات الفكرية والتبدل السياسي في مسيرة هذه التنظيمات هو من قبيل التكتيك أم هو خيار إستراتيجي؟ ولم يقدم أحد إجابة جامعة مانعة عن هذا التساؤل المحوري، إذ إن الأدلة على تبني أي من هذين الخيارين لا تزال ناقصة، وليس بوسع أحد أن يقف عليها كاملة، لأن بعضها أسرار تطويها صدور المتراجعين والمتحولين من التطرف إلى الاعتدال ومن حمل السلاح إلى رفع الرايات البيضاء، وبعضها لا يحيطنا علما بموقف الأفراد العاديين في هذه الجماعات من قضية المراجعة التي تبناها الأمراء أو القادة التاريخيون.

لكن مهما كانت الإجابات فلا يمكن أن ينكر أصحابها محاسن بقاء الاجتهاد مفتوحا

بحكم النص في جوهره، والشرع في مقصده، فمثل هذه المزية تجعل احتمالات المراجعة قائمة، والتراجع وارد، والتوبة مفتوحة. ورغم أن المراجعة لا تمثل «قطيعة معرفية» تامة مع الماضي، فإنها في حد ذاتها شيء إيجابي شريطة أن تكون نابعة من الذات العارفة والمجربة والحرة. ويبقى الأشد تأثيرا هو إيجاد قطيعة مع الأسباب التي تغذي التطرف، وتدفعه دفعا ليصير إرهابا ممقوتا. أما معالجة العرض دون المرض، والتهليل لبعض صفحات تصدر هنا أو هناك، ودفن الرؤوس في الرمال حيال تجريف القيم الإنسانية والمدد الروحي وإشاعة الظلم والفقر والاستبداد، فلن يُخرج بلادنا، ولا غيرها من هذه الدائرة الجهنمية. وفي كل الأحوال فإن الاجتهاد والتجديد يكسران جزءا كبيرا من هذه الدائرة، فيمكننا أن ندخل إليها إصلاحا يبدد ما فيها من فساد، واعتدالا ينهي ما فيها من تطرف، ونخرج منها كل ما يعيق النهضة.

الفصل الثاني عشر

المواجهة الحضارية...
نحو مقاربة أجدى لحوار «الآخر»

في تلاحق الدوائر الحضارية نشبت صراعات وسالت دماء وسُطّر تاريخ من التناحر البشري، غلب على المسارات الإيجابية التي نجمت عن هذا التلاحق، وذلك التلاقح، الذي لا ينتهي بين الحضارات الإنسانية، على مستوى الفكر والحركة، والذي لولاه ما مضت حياة بني آدم على الأرض في خط متصاعد، بحثا عن الحقيقة والتمكن والرفاه.

وغلبة التناحر والتباغض على التعاون والتفاهم فيما تم تسجيله ورصده عن العلاقات المستمرة بين الحضارات يعود إلى أمرين أساسيين: الأول أن الصراعات المسلحة هي الأحداث الأكثر لفتا للانتباه، والتي تترك علامات يمكن معرفتها وتحديد معالمها بيسر وسهولة، وبالتالي أمكن تدوينها لتطغى على التفاعلات الناعمة، وغير المرئية، بين الحضارات والتي لها البقاء الفعلي، والفعل الإيجابي، الذي يغلب مع الزمن كل ما سطره المحاربون بكل عدتهم وعتادهم بدءا من سنابك الخيول والرماح المشوقة المسنونة وانتهاء بجنازير الدبابات والصواريخ عابرة القارات. والثاني هو أن الإمبراطوريات استخدمت في تمددها العسكري تعبيرات ومفاهيم حضارية كخطاب تحايلي يرمي إلى تبرير مسلكها العدواني التوسعي، حيث تحدث قادة الجيوش عن رسالة حضارية مزعومة، وأرسلوا إلى الشعوب المراد غزوها رسائل تقول إنهم لا يستهدفون احتلال الأرض ولا نهب الثروات إنما تمدين الناس وترقية حياتهم وتخليصهم من حكامهم الطغاة.

لكننا في هذه اللحظة التاريخية الفارقة لا يجب أن نستسلم للمقولة التاريخية التي تتصور أن «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا أبدا»، لأنها أولا من صك المحاربين وليست من صناعة أهل الفكر والدراية، وهي ثانيا تختلف مع منطق الحياة وطبيعة تطورها التي تقول بجلاء إن تاريخ الإنسانية عبارة عن طبقات يركب بعضها بعضا، وإن الناس جميعا في مشارق الأرض ومغاربها صنعوا طيلة عمرهم المديد هذه الطبقات، فصارت رقائق حضارية متواصلة ومتداخلة ومتفاعلة.

وقد حاول بعض المفكرين الغربيين أن يهيلوا التراب على عطاء الحضارات الأخرى، ويهضموا حق شعوبها في الإبداع الخلاق، فروجوا لفكرة «المركزية الأوربية» ذات الصبغة العنصرية والتي تتوهم أن شعلة الحضارة انتقلت من الإغريق الأقدمين إلى الأوربيين المحدثين، ولم تمر بأي وسائط، ولم تتأثر في نشأتها بأحد، ولم تنقل في وصولها إلى الزمن الحديث عن أحد. لكن هذه المغالطة لم ترض كثيرين بمن في ذلك علماء غربيون، تحدَّث بعضهم عن أن الإغريق نقلوا عن الحضارة الفرعونية، وأن العرب والمسلمين أضافوا كثيرا إلى ما أنتجته القريحة الإغريقية، وأهدوه للإنسانية، فالتقطه الأوربيون وهضموه واستفادوا منه، وزادوا عليه كثيرا حتى وصلنا إلى التقدم العلمي والتقني الرهيب الذي نعيشه الآن.

ولمّا أراد بعض العقلاء أن يقربوا بين البشر المختلفين في الألسنة والألوان والمشارب والأهواء والظروف الحياتية، ساروا في اتجاهين: الأول هو حوار الحضارات والثاني يتعلق بحوار الأديان. لكن الطريق الأخيرة ملغمة إلى أقصى حد، فنقاط الخلاف بين الإسلام والمسيحية واليهودية تتمحور في جانب كبير منها حول العقيدة، وهي مسألة غير قابلة للتفاوض ولا التنازل أو المساومة. وعلى الرغم من أن الأطراف المتحاورة تحاول تجنبها أو تدعي ذلك فإنها لا تستطيع أن تتجاوزها، ولم تنجح إلى الآن في تفرقة جلية بين «اللاهوت» و»الناسوت». ولأجل كل هذا اقتنع كثيرون في نهاية المطاف، وبعد جولات عدة من النقاش والمداولة، أن الحوار يكون بين أتباع هذه الديانات، أو بين المتدينين أنفسهم، وليس بين الأديان ذاتها.

والوصول إلى تلك النقطة يجعل الحديث عن حوار الحضارات لا حوار الأديان هو

الأجدى والأنفع. فالحضارة تشمل الدين، لكن الأخير لا يشملها، وفي الوقت نفسه فإن تجاذب أطراف الحديث حول الحضارات أخف وطأة على النفس وأيسر على العقل من التعامل مع العقائد. ووجه الشمول في المدخل الحضاري أنه يجمع بين الدين وغيره في نسيج واحد مترابط، فيبتعد الحوار عن المسائل العقدية ليركز على الثقافة النخبوية وطرائق المعيشة بما فيها العادات والتقاليد والموروث الشعبي ومستوى المعارف التي ارتقى إليها تجمع بشري ما، والأفكار المتداولة في لحظة التحاور، والآداب والفنون التي يتم إبداعها، وأنماط الإنتاج السائدة. ويدخل كل هذا محل نقاش حول سبل استفادة كل طرف مما لدى الآخر من هذا المخزون الحضاري، المادي والمعنوي، وهنا يصبح الباب مفتوحا أمام عطاء مجالات علمية وعملية عديدة ومنها السياسة والاقتصاد والاجتماع والفنون.

ويبدو أن الذين رفعوا شعار «حوار الأديان» بدءوا هم أنفسهم يتجهون إلى التحاور الثقافي والحضاري، غير منبت الصلة عن المصالح والسياقات العامة. والمثال الجلي على ذلك هو «المنتدى الكاثوليكي ـ الإسلامي» الذي انعقد مطلع شهر نوفمبر من عام ٢٠٠٨، حيث تم نقل الحوار بين ممثلي أكبر عقيدتين سماويتينْ على الأرض من مجال العقائد إلى مسارات الحياة، وهي المسألة التي جسدها البيان الختامي للمنتدى بدعوته إلى إرساء نظام مالي أخلاقي يراعي أوضاع الفقراء والدول المدينة، وبتعهد الطرفين العمل معا لمكافحة العنف الذي يرتكب باسم الدين، إلى جانب التأكيد على ضرورة الدفاع عن الحريات الدينية، ورعاية حقوق متساوية للأقليات الدينية، واحترام الشخصيات والرموز الدينية أيضا.

وهذا المنتدى، الذي قرر منظموه أن يُعقد كل سنتين أعطى البعد الحضاري للحوار بين المسلمين والمسيحيين زخما جديدا، وقدم برهانا ناصعا على أن فكرة «حوار الحضارات» هي الأجدى في اللحظة الراهنة للتقريب بين البشر الذين قال فيهم رب العزة في محكم آيات القرآن الكريم: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (الحجرات: ١٣).

وأطروحة «حوار الحضارات» لم تمت أمام المد الكاسح للمقولات والتصورات المضادة، التي بنيت على أساس الصراع والصدام باعتباره «حتمية تاريخية» والتي

رمت إلى تسويق المشروع الإمبراطوري للولايات المتحدة الأمريكية، بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، وانقضاء نظام «القطبية الثنائية». لكن حوار الحضارات وجد بفعل سياسات المحافظين الجدد في الولايات المتحدة تحديا كبيرا في المسار والمصير، وظهر في لحظة ما وكأنه حيلة من قبل الضعفاء لترويض القوة المفرطة لأمريكا وحلفائها، من دون أن يفقد المتحمسين له لأسباب إنسانية واقتناعات سياسية في الغرب ذاته.

وربما يعود هذا إلى أن هناك إدراكا لمعادلة حياتية تقول من دون مواربة إن «الحضارة كانت دائما وأبدا محور الالتقاء بين الشعوب المتنازعة، والتي كان صراعها السياسي والعسكري عادة ما ينتهي إلى التقاء حضاري تذوب فيه الخصومات، ويبدأ معه التفاعل الذي ينتهي إلى الاتصال والتعاون، والأخذ والعطاء، والتأثير والتأثر، والأهم من هذا وذاك التقاء الشعوب المتخاصمة، وبداية التعايش وتبادل الأفكار»[١].

وقد أثبتت أطروحة «حوار الحضارات» أنها إحدى الوسائل المهمة والحيوية لإنقاذ العالم برمته من جنون الصراع المفتوح، الذي أعاد الاستعمار التقليدي إلى التاريخ بعد أن ظن كثيرون أنه رحل إلى غير رجعة، وأوقع العالم في أزمة مالية طاحنة، مدت أياديها السوداء فأضرت الجميع، وبرهنت على أن العالم ليس منقسما إلى معسكرين متطاحنين، كما يطرح أسامة بن لادن في كلامه عن «الفسطاطين» ولا إلى عدة معسكرات يتحالف بعضها استعدادا لصراع ضروس بين الحضارات الإنسانية، كما زعم صمويل هنتنجتون، إنما هناك مخاطر مشتركة، وغايات متطابقة، تضع الجميع، أو حتى الأغلبية، في خندق واحد، أو على الأقل في خنادق متلاصقة.

ومع إقصاء المحافظين الجدد عن البيت الأبيض، وتبني الرئيس باراك أوباما تصورات مغايرة، تنطوي على فتح حوار جاد وبنَّاء مع العالم الإسلامي، بات من الضروري أن تفتح الأبواب على مصاريعها أمام كل من بوسعه أن يقدم أي مقاربة أو إسهام، جوهري أو عارض، عميق أو سطحي، متسع أو ضيق، لتعزيز التوجهات المعززة لحوار الحضارات. وحتى لو لم تأخذ هذه المقاربات طريقها إلى التطبيق الكلي

---

(١) كاي حافظ (محرر)، «الإسلام والغرب وإمكانية الحوار»، ترجمة: صلاح محجوب إدريس، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥)، الطبعة الثانية، ص: ٧.

أو الجزئي، فإنها ستسهم، من دون شك، في تشجيع الذهنية المنفتحة على الآخر، ومحاربة الانغلاق والجمود والتطرف، الذي يفضي إلى ممارسة العنف المتبادل بين أتباع الحضارات والثقافات.

يفضي التتبع الدقيق للخطاب الفكري لحوار الحضارات إلى نتيجة مفادها أن هذا الحوار يفتقر، حتى هذه اللحظة، إلى منهج محدد، ورؤية واضحة، وجدول أعمال يحوي الموضوعات التي ينبغي أن يدور حولها الحوار(١). وقد ينبع هذا الخلل من اختلاف مقاصد إطلاق هذا الحوار لدى القائمين به والمشاركين فيه، وغلبة السياسي على الفكري، وعدم قيامه على أسس يتوافق عليها الجميع.

وحتى يتم هذا الحوار على أكمل وجه ممكن، فيجب أن نبحث عن مقاربات أكثر جدوى لتحاور الحضارات الإنسانية، تفتح الباب أمام إشراك فئات أخرى، وتطرح قضايا جديدة، وتعمق النقاش كيفا، وتزيده كما، بحيث يأخذ صيغة «التفاعل الخلاق» بين وحدات حضارية متجاورة ومتزامنة، مهما كان حجم التباينات القائمة، وتتجاوز مجرد توظيف المسألة الحضارية في إدارة الأزمات أو تلطيف حدتها، لتصبح منهج حياة عالميا، تساهم البشرية جميعها في صناعته، وتروم به ومعه التقليل من الصراعات الدولية، وتخفيضها إلى الحد الأدنى، سواء عن طريق الإطفاء التدريجي لوهج النزعات الاستعمارية، أو تقليم أظافر الجماعات والتنظيمات الإرهابية، وتبديد سوء الفهم المتبادل بين الشعوب.

وحتى يمكن ارتقاء هذه الغاية لا بد من مقاربات أو مداخل متماسكة يراعى فيها توفير كل عناصر إيجابية مستطاعة في بيئة الحوار وأطرافه ووسائله ومحتواه وأهدافه. وهذا يتطلب الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما أوجه الخلافات والاختلافات بين الشرق والغرب التي حالت ـ حتى الآن ـ دون بناء حوار حضاري فعال؟ وعلى أي أسس أو ركائز يستند حوار الحضارات؟ وما المسارات أو المقاربات الناجعة التي يجب أن نسلكها في سبيل تعزيز هذا الحوار؟ وما القضايا التي يجب أن تشتبك الحضارات الإنسانية المعاصرة حولها؟ وما الأطرف المنوط بها إنشاء هذا الحوار ورعايته ومنحه

---

(١) السيد يس، «الديمقراطية وحوار الثقافات: تحليل للأزمة وتفكيك للخطاب»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧) الطبعة الثانية، ص: ٢٨٥.

قوة دفع دائمة؟ وإلى أي حد يشكل «حوار الحضارات» رافدا مهما من روافد بناء الذات وتحصينها في مواجهة «الآخر»؟ وهل بوسع البشر أن يقطعوا الطريق على أي صدام أو صراع سياسي في المستقبل؟ أم أن الإمكانات والاحتمالات تقف عند حد تقليل هذه الصراعات وتلك الصدامات، أو تخفيض نتائجها السلبية إلى الحد الأدنى؟

أولا: الحضارة «الحوار» الجدوى... في المفاهيم

هناك ثلاثة مفاهيم أساسية تشكل في تفاعلها متن هذه الدراسة وحاشيتها، الأول يأخذ طابعا نظريا وتاريخيا ويتعلق بمعنى «الحضارة» ومبناها. والثاني والثالث يأخذان صيغة إجرائية، لاسيما إن حددنا الطريقة التي يصبحان فيها أكثر فاعلية ونفاذا وهما «الحوار» و«الجدوى».

ويرى المؤرخ الكبير كينيث كراج أن «مفهوم الحضارة يستعصي على التعقل ربما لأنه يستعصي على التعريف والتحديد»[1].. وهو مفهوم ينطبق عليه ما يسير على العلوم الإنسانية من زاوية تعدد استعمال المفاهيم وتأويلها حسب المصلحة أو الفهم أو مقتضى الحال وتنوع استعمالاته وتوظيفه في تاريخ المعرفة[2]. ولم يستقر هذا المفهوم سوى عام ١٧٥٢ على يد الباحث الفرنسي تيرجو في ثنايا موسوعته عن تاريخ البشر، لكن مواطنه المفكر المعروف فولتير لم يستخدم اللفظ في كتابه الذي صدر بعد أربع سنوات من تلك الموسوعة والذي وسمه بـ«دراسة سلوك وعادات وتقاليد الأمم» رغم أن مضمونه يدور حول معانيها ومراميها.

وانصب إدراك المفهوم في تلك الآونة على «التحضر» السلوكي، الذي يناقض التوحش والفوضى والهمجية، والذي يصِم الأمم كما يصيب الأفراد. ثم انطلق تفسير

---

(١) رضوان السيد، «من الاختلاف إلى الصراع: الخطابات الأمريكية والعربية بعد ١١ سبتمبر» في: نادية محمود مصطفى (محرر)، «السياسة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين بين الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد الإستراتيجية»، (القاهرة: جامعة القاهرة/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٢)، الطبعة الأولى، ص: ٨٢.

(٢) حول تطور مفهوم الحضارة انظر: فرناند بردويل، «تاريخ وقواعد الحضارات»، ترجمة: حسين شريف، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧)، ص: ٤ ـ ٣٢.

المفهوم من فرنسا إلى أوربا بسرعة بالغة، ليمتد إلى حقول أوسع، بمصاحبته لفظ «الثقافة»، الذي لم يلبث أن صار صنوا له، حتى إن الفيلسوف الألماني الكبير هيجل استعمل اللفظين بلا تمييز بينهما، وبلا اعتناء بشرح الفوارق بين الاثنين.

وطرح كثير من الكتَّاب والباحثين مفهوم الحضارة باعتباره يحمل مسارين مزدوجين، يشملان القيم الروحية والمادية معا، حتى إن شارل سبندوبوس قال في أحد أحاديثه مازحا: «الحضارة ليست الروح فحسب، بل هي أيضا الطرق والموانئ والأرصفة. إنها كل المعرفة والخبرة البشرية المكتسبة»، ثم جاء المؤرخ كافينياك ليقول: «الحضارة حد أدنى من العلوم والفنون والنظم والفضائل».

وبدأت الفوارق تظهر بين مفهومي «الحضارة» و«الثقافة» فتم النظر إلى الأولى على أنها طائفة من معارف فنية تتخذ منهجا محددا، وممارسة عملية، تنصرف إلى مجموعة من الوسائل والطرق التي تمكن البشر من التعامل مع الطبيعة. أما الثانية فتعني المبادئ المعيارية، والقيم والمثاليات، المرتبطة بالروح والعقل.

وأعاد صمويل هنتنجتون دمج المفهومين ليعرف الحضارة بأنها «الكيان الثقافي الأوسع، الذي يضم الجماعات الثقافية مثل القبائل والجماعات العرقية والدينية والأمم؛ ولذا فالحضارة هي بمثابة القبائل الإنسانية الكبرى[1].

وعلى اختلافها فإن **هناك عدة عناصر تتحدد بها الحضارات**[2]، يمكن عرضها باختصار في النقاط التالية:

١ ـ الجغرافيا: إذ لا بد لكل حضارة مهما صغرت أو كبرت من أن ترتبط بأرض ما، أمدتها بمتطلبات وميزات أتاحتها تلك الرقعة الجغرافية، على المستويين الطبيعي والبشري[3]، ومنحت بها الناس «المادة الخام» للفعل الحضاري.

---

(١) صمويل هنتنجتون، «صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي»، ترجمة: طلعت الشايب، (القاهرة، سطور، ١٩٩٨)، ص: ٣٣٥.

(٢) فرناند بروديل، مرجع سابق، ص: ٨ ـ ٢٢.

(٣) هناك دراسات حول تأثير الجغرافيا في بعدها المباشر والبحث على الحضارة، انظر على سبيل المثال: برايان فاغان، «الصيف الطويل: دور المناخ في تغيير الحضارة»، ترجمة: د. مصطفى فهمي، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو ٢٠٠٧) سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (٣٤٠).

٢ـ الناس: فلا توجد حضارة من دون بشر أو مجتمعات تدفعها إلى الأمام، وتطورها، وتقدمها للآخر والتاريخ، والحضارة ليست سوى المرآة التي تنعكس عليها أحداث مجتمعها أو السجل الذي يحفظ على المجتمع ملامحه، بكل اختلافاتها.

٣ـ الثروة: فالحضارات لا بد لها من أن تنجز اقتصاديا وتقنيا، لتحوز القوة بشقيها الصلب والناعم، وتضمن الاستمرار أطول فترة ممكنة من الزمن. وكثير من الحضارات القديمة لم تعش طويلا لأنها اعتمدت فقط على الطاقة الروحية، ولم تدرك منزلة الصناعة، أو تخلق «المجتمع الصناعي»[1] الذي يستخدم العلم والتقنية على أوسع نطاق ممكن. وكثير من الحضارات أخذ نجمها في الأفول حين تدهورت حالتها الاقتصادية.

٤ ـ الثقافة: حيث إن كل الحضارات تعتمد على تنمية وتعزيز الكل المعقد الذي يشمل المعارف والقيم والمشاعر والسلوك وطرائق الحياة والمعتقدات، والذي يعني بها جميعا «الثقافة[2]. وتتفاوت حظوظ الحضارات في ميلها إلى العقل أو إلى الروح، فعلى الأول قامت حضارات، وعلى الثانية قامت أخرى.

٥ ـ العقلانية: فالقاسم المشترك بين الحضارات الإنسانية جميعا هو الاحتكام إلى العقل في قبول ما يقبله الناس، وفي رفض ما يرفضونه. وهذه العقلانية في وجهة النظر هي التي تراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها، ولا تراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها. ولا يعني هذا أن أي حضارة بوسعها الاستغناء عن عالم الشعور بكل ما يفيض به من فنون وآداب وغيرهما، ولكن إن كان عالم الشعور ضروريا لكل حضارة، فهو لا يكفي بمفرده، والعقل دون سواه هو الجانب الضروري والكافي معا لتعريف الحضارة وقياس درجاتها[3].

---

(١) حول مفهوم المجتمع الصناعي انظر: ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، «المعجم النقدي في علم الاجتماع»، ترجمة: وجيه أسعد، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٧)، الجزء الثاني، ص: ٣٠٠ـ ٣١١.

(٢) حول معنى الثقافة، انظر: ت.س. إليوت، «ملاحظات نحو تعريف الثقافة»، ترجمة: شكري محمد عياد، مراجعة: عثمان نويه، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، الطبعة الثانية، ص: ٢٩ـ ٤٨.

(٣) انظر: زكي نجيب محمود، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧)، ص: ١٩٩ - ٢١٤.

٦ ـ الخبرة: فالحضارات الإنسانية تتوارث مجدها وإمكاناتها، ويركب بعضها بعضا في رقائق متتابعة عبر التاريخ البشري المديد. كما أن كل حضارة في حد ذاتها لا تفنى كلية، وإن تخلفت عن الركب، وسلمت الراية لغيرها، بل يبقى هناك أثر موجود ينقله جيل إلى جيل. فلا يزال لدى المصريين المعاصرين نصيب من الحضارة الفرعونية، والأمر نفسه ينطبق على أحفاد الآشوريين والبابليين والصينيين والهنود. ويظهر هذا الوضع بجلاء إن أمعنا النظر في الحضارة العربية ـ الإسلامية، التي أفل نجمها، لكن لا يزال العرب والمسلمون يقتاتون على عطائها الروحي والقيمي، الذي لم ولن يفنى.

وقد رسخ ول ديورانت هذا التصور في موسوعته الأثيرة «قصة الحضارة»، حيث روى تاريخ المدنية في خمسة أجزاء مستقلة، وأطلق على كل منها لفظ «تراثنا» ليبرهن من خلال «نا» الـ«نحن» على إيمانه بالإرث الإنساني المشترك، متناولا تاريخ الحضارة على النحو التالي[1]:

تراثنا الشرقي، وهو تاريخ المدنية في مصر والشرق الأدنى حتى وفاة الإسكندر، وفي الهند والصين واليابان إلى يومنا الحاضر.

تراثنا الكلاسيكي: وهو تاريخ المدنية في اليونان وروما والمدنية في الشرق الأدنى، إذ هو تحت السيادة اليونانية والرومانية.

تراثنا الوسيط، وفيه أوربا الكاثوليكية والإقطاعية والمدنية البيزنطية والثقافة الإسلامية، والثقافة اليهودية في آسيا وإفريقيا وإسبانيا، والنهضة الإيطالية.

تراثنا الأوربي، وهو تاريخ ثقافي للدول الأوربية من الإصلاح البروتستانتي إلى الثورة الفرنسية.

تراثنا الحديث، وفيه تاريخ الاختراع والسياسة والعلم والفلسفة والدين والأخلاق والأدب والفن في أوربا منذ تولي نابليون الحكم إلى عصرنا الحاضر.

ثم يدافع عن اختياره الشرق نقطة لانطلاق الحضارات الإنسانية بقوله: «إن قصتنا

(١) ول ديورانت، «قصة الحضارة»، ترجمة: زكي نجيب محمود، محمد بدران، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠) المجلد الأول، الجزء الأول «نشأة الحضارة.. الشرق الأدنى»، المقدمة (ط).

تبدأ بالشرق، لا لأن آسيا كانت مسرحا لأقدم مدنية معروفة لنا فحسب، بل كذلك لأن تلك المدنيات كونت البطانة والأساس للثقافة اليونانية والرومانية، التي ظن (البعض) خطأ أنها المصدر الوحيد، الذي استقى منه العقل الحديث، فسيدهشنا أن نعلم كم مختَرَعا من ألزم مخترعاتنا لحياتنا، وكم من نظامنا الاقتصادي والسياسي، ومما لدينا من علوم وآداب، وما لنا من فلسفة ودين، يرتد إلى مصر والشرق... والتعصب الإقليمي الذي ساد كتابتنا التقليدية للتاريخ، التي تبدأ روايته من اليونان، وتلخص آسيا كلها في سطر واحد، لم يعد مجرد غلطة علمية، بل ربما كان إخفاقا ذريعا في تصوير الواقع، ونقصا فادحا في ذكائنا»[١].

ورغم التخلف المادي الذي أصاب الشرق في العصور الحديثة والمعاصرة، بينما أخذ الغرب بأسباب التقدم التقني، ووصل فيه شأنا عاليا، فإن المراكز الحضارية القديمة لا تزال تقدم رؤية مغايرة في الجوانب الروحية والفنية، علاوة على أن بعض دولها أخذت هي الأخرى تسرع على درب امتلاك صناعة متطورة تعتمد على أعلى مراتب التقنية ومراحلها. وهنا يقول زكي نجيب محمود:

«نستطيع أن نقول على وجه الإجمال إن في العالم طرفين مختلفين من حيث النظرة إلى الوجود: طرف منهما يتمثل في الشرق الأقصى، الهند والصين وما جاورهما، ويتمثل الآخر في الغرب، أوربا وأمريكا، وبين الطرفين وسط يجمع بين طابعيهما، وهو الشرق الأوسط. فأما الشرق الأقصى فطابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجي ببصيرة تنفذ خلال الظواهر البادية للحس إلى حيث الجوهر الباطن، فيدرك ذلك الجوهر بحدس مباشر يمزج ذاته في ذاته مزجا تفنى معه فردية الفرد لتصبح قطرة في الخضم الكوني العظيم، وتلك النظرة المعتمدة على اللمسة الذاتية المباشرة، التي لا تحتاج إلى تعليل وتحليل ومقدمات ونتائج، وهذا ما يميز الفنان في نظره إلى الأشياء... أما الغرب فطابعه الأصيل العميق هو النظر إلى الوجود الخارجي بعقل منطقي تحليلي، يقف عند الظواهر مشاهدا لها وهي تطَّرد، وتتابع على هذه الصورة أو تلك، فيجعل من هذه الاطرادات في الحدوث قوانين يستخدمها بعدئذ في استغلال الظواهر الطبيعية على

(١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

النحو الذي يرتضيه، ولابد لمثل هذه النظرة من السير خطوات استدلالية تنتزع النتائج الصحيحة من مقدماتها الصحية، وتلك هي نظرة العلم.. وهي النظرة التي لا تنفي بطبيعة الحال أن يكون في الشرق علماء، وفي الغرب رجال فن ودين، لكننا نطلق القول على وجه من التعميم الواسع، الذي يفسر بعض التفسير ما هو شائع على الألسنة من وصف الشرق بالروحانية، ووصف الغرب بالمادية»(١).

وحتى داخل العلم ذاته، أو المنظومات المعرفية البحتة، فإن الشرقيين لديهم رؤية ومنظور للظواهر الإنسانية والطبيعية، مختلف عن تلك التي يتصف بها الغربيون، «فالهيكل الاجتماعي ومعنى الذات اللذين يميزان الشرقيين من الغربيين، يتلاءمان تماما مع المنظومات العقيدية والعمليات المعرفية عند كل منهما. فالطبيعة الجمعية والتكاملية للمجتمع الأسيوي تتسق مع نظرة الأسيويين العامة والمتداخلة إلى العالم، ومع إيمانهم بأن الأحداث شديدة التعقد والتحدد بسبب عوامل كثيرة، وتبدو الطبيعة الفردية والمستقلة للمجتمع الغربي متسقة مع تركيز الغرب على الموضوعات الجزئية في استقلال عن سياقها، وكذا مع إيمان الغربيين بأن بإمكانهم معرفة القواعد والقوانين الحاكمة للموضوعات ومن ثم يمكنهم التحكم في سلوكهم»(٢).

ويطرح عالم النفس الأمريكي ريتشارد إي نسبيت، عدة أسئلة تحدد مجالات للتمايز بين الشرق والغرب، تفضي الإجابة عليها إلى الاقتناع بضرورة تحاورهما وتكاملها، حيث يتساءل:

«لماذا تميز الصينيون القدماء في علم الجبر والحسابات دون الهندسة، التي كانت قلعة الإغريق؟ لماذا يتميز الآسيويون المحدثون في الرياضيات والعلوم بينما كان حصادهم في العلم الثوري أقل من الغربيين؟ لماذا أبناء شرقي آسيا أقدر من الغربيين على رؤية العلاقات بين الأحداث والوقائع؟ ولماذا يجد أبناء شرقي آسيا أن من الصعب عليهم

---

(١) زكي نجيب محمود، «الشرق الفنان»، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٧)، ص: ٤، ٥.

(٢) ريتشارد إي نسبيت، «جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟» ترجمة: شوي جلال (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فبراير ٢٠٠٥) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٣١٢)، ص: ١٨، ١٩.

نسبيا عزل الموضوع عن سياقه؟ لماذا الغربيون أميل إلى تجاوز أثر السياق في سلوك الأشياء بل الناس؟ ولماذا الشرقيون أميل إلى الانحياز للنظر إلى الحادث بعد وقوعه مما يسمح لهم بالاعتقاد بأنهم يعرفونه دائما؟ لماذا أطفال الغرب يتعلمون الأسماء بدرجة أسرع كثيرا من الأفعال، بينما أطفال الشرق يتعلمون الأفعال بدرجة أسرع كثيرا من الأسماء؟ ولماذا ينزع أبناء شرقي آسيا إلى تجميع الأشياء والأحداث تأسيسا على كيفية ارتباطها بعلاقات بعضها مع بعض، بينما الغربيون أميل إلى الاعتماد على المقولات والفئات؟ لماذا الغربيون أميل إلى استخدام المنطق الشكلي عند التفكير عقلانيا في الأحداث اليومية؟ ولماذا إصرارهم على المنطق حتى وإن أدى أحيانا إلى وقوعهم في أخطاء؟ ولماذا يميل الشرقيون ميلا كبيرا إلى التفكير في ضوء القضايا واضحة التناقض؟ وكيف يساعدهم هذا أحيانا على الوصول إلى الحقيقة؟»[١].

وبعد أن يشتبك نسيبت في الإجابة عن هذه الأسئة الجوهرية والدقيقة، ينتهي إلى نتيجة بالغة الدلالة، حيث يقول: «نحن جميعا نكون في مجالات ما أكثر شبها بأبناء شرقي آسيا حينا من الوقت، وأكثر شبها بالغربيين حينا آخر. لذلك لنا أن نتوقع أن تحولا يطرأ على الممارسات الاجتماعية المميزة من شأنه أن يؤدي إلى تحول في الأنماط القياسية للإدراك والفكر. لهذا أؤمن بأن الاثنين سيلتقيان بفضل تحرك كل منهما في اتجاه الآخر. الشرق والغرب يمكن أن يسهما في نشوء عالم مزيج، حيث تمثل الجوانب الاجتماعية والمعرفية لكل من الإقليمين، ولكن في صورة متحولة، تماما مثل المكونات الفردية لطعام ما حيث يمكن تمييزها وإن تغيرت وتغير معها الكل. ولعلنا لا نبالغ في الأمل بأن هذا الطعام سيحتوي على أفضل ما في الثقافتين»[٢].

أما الحوار فهو تجاوب بين طرفين، لفظي أو غير لفظي، وله صورتان: الأولى هي المناظرة، وتكون حين يتعاون المتحاوران في إظهار الصواب، بغض النظر عن كونه ظهر على يد أي منهما. أما الثانية فهي المجادلة، وتنشأ حال غياب التعاون، وهي مشتقة من الجدل الذي ينطوي على شدة الخصومة والمقدرة عليها، وتصاغ في هيئة منازعة في مسألة

(١) المرجع السابق، ص: ٢٠.

(٢) نفسه، ص: ٢٠٧.

ما لإلزام الخصم سواء أكان كلامه في نفسه فاسدا أم لا، ولها وجهان، إما المكابرة التي تقوم حين يعلم المحاور فساد كلامه، وصحة كلام خصمه، وإما المعاندة، حين ينتفي هذا العلم[١].

وتقوم المحاورة في صورتيها الاثنتين على «البرهنة» Proving، التي تعني الإتيان بالحجة الفاصلة البينة، عبر القياسات المنطقية، والمحاججة Argumentation، ويقصد بها إعطاء أسباب مقنعة لاعتقادنا بصحة أشياء معينة، ولذا فهي تشكل أعلى درجات النضج في الحوار، وتعتمد إما على إبراز حقيقة الشيء، أي كونه موجودا أو غير موجود، والمحكات التي استند إليها المحاور، وإما تبرز قيمة الشيء، أي كونه مرغوبا فيه ومبررا أو مرغوبا عنه وغير مبرر، وإما توقع استحسان المتلقي لهذا الشيء، ودرجة تأثره به[٢]. وهي تتضافر جميعا في تعزيز الإقناع.

وتعني الجدوى الفائدة المرجوة أو المكسب المنتظر من فعل أو سلوك أو إجراء ما، وهي تقوم على «الإيجابية»، حيث إن العمل المجدي هو العمل المفيد، الذي يدفع إلى الأمام، وينهض بالفرد والمجتمع، ويساعدهما على مزيد من التحقق والرفاه. كما تقوم على «الخيرية» من منطلق أن «الخير له قيمه بذاته، وهو المفيد والنافع، أو الممدوح، والمؤثر لذاته أو لغيره، وهو واهب السعادة، أو المؤدي إليها، أو ما يكون به كمال الإنسان ورفعته، أو ما يقربنا إلى الله»[٣]، وهو من الواجب أن يكون موضوع وهدف وغاية كل أفعالنا.

ولم تعد الجدوى كلمة فلسفية تطرح كمثال مفارق وأنطولوجي، بل باتت كلمة محسوسة، بعد أن تماهت في تقدير الموجودات المادية الملموسة. ومن ثم نتحدث عن «دراسة الجدوى» التي تقوم على التخطيط السابق على إنشاء أي مشروع ناجح، وتقدير ركائز قوته، ونقاط ضعفه، وتحديد إمكانات المكسب واحتمالات الخسارة، بشكل

---

(١) د. عبد المنعم شحاتة، «التحاور الكفء: محدداته وتنميته»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم الفكر) المجلد (٣٧)، يوليو ـ سبتمبر ٢٠٠٨، ص: ٩٥.

(٢) المرجع السابق، ص: ٩٥، ٩٦.

(٣) عبد المنعم الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩) الطبعة الأولى، الجزء الأول، ص: ٥٦٠ ـ ٥٦٢.

مبدئي. ولهذا النوع من الدراسات دور حيوي في اتخاذ القرار صوب المضي قدما في تنفيذ المشروع من عدمه.

ومن هنا فإن الحديث عن الحوار الحضاري الأجدى ـ هكذا بأفعل التفضيل ـ يعني بالضرورة وضع خطط مدروسة وجلية لهذا الحوار، أو بمعنى أدق، المشاركة في صياغة جدول أعماله، والعناية بتتبع الالتزام بكل ما ينجم عنه من مبادئ لصالح السلام الدولي.

ثانيا: العيوب التي وصمت مقاربات «حوار الحضارات»

هناك عدة عيوب وصمت كثيرا من المقاربات التي رمت إلى إطلاق الحوار بين الحضارات، وتحسين شروطه، يمكن ذكرها على النحو التالي:

١ ـ اختلاط الأدوار والقضايا، حيث تتداخل المسائل العقدية مع الفكرية، وتحل الرؤى والتصورات الدينية في وقت يكون فيه النقاش بحاجة ماسة إلى تجنيب ما يختلف عليه، ولا توجد فرصة في تغييره، ولا يحبذ أي من المتحاورين التنازل عنه، وإعلاء ما يتم الاتفاق حوله، وما يمثل قواسم مشتركة بين الجميع.

وما يزيد الطين بلة أن العديد من هذه الحوارات تُترك لرجال الدين وعلمائه، وهؤلاء ينصب اهتمامهم الأساسي على الدفاع عن المعتقدات والمسالك المذهبية، وتبرئتها مما يلصق بها من اتهامات، وما يلقى عليها من صور نمطية مغلوطة. ولا يعني هذا إبعاد المعتقد الديني عن الحوار برمته، إنما تخصيص مسارات له، تساعد المجرى الرئيس للحوار والذي يجب أن ينصرف إلى القضايا الثقافية والمصالح المتبادلة في المجالات كافة.

٢ ـ التوظيف السياسي لفكرة «حوار الحضارات» من قبل الدول الكبرى.. فالسياسة تشكل جوهر الصراع الحضاري المزعوم، بل إن إمعان النظر في طبيعة الصراع الدولي الراهن، أو السابق، وربما اللاحق، يكتشف للوهلة الأولى. ففي حقيقة الأمر فإن «الحضارات لا تتصادم، وإنما تتصادم القوى السياسية والاقتصادية

النافذة في حضارة من الحضارات مع قريناتها في حضارات وثقافات أخرى»[١]. والصراعات السياسية في حد ذاتها باتت من السمات والصفات والطبائع المستمرة لدى الكيانات البشرية، عائلات أو قبائل أو دول أو إمبراطوريات، لكنها المحاولات الزائفة التي تُلبس هذا النوع من الصراعات لبوسا حضاريا، وتحاول أن تمده على اتساعه، وتمنحه عمقا، عبر ربطه بالحضارات، هي التي تشكِّل خطرا على الحوار الحضاري، وتجعل منه مجرد تكتيك في إستراتيجية كبرى، أو تفصيل جزئي في تصور سياسي شامل ينطوي على رغبة عارمة في الهيمنة والاستحواذ من قبل الدول الكبرى على نظيرتها الصغرى.

٣ ـ **حصر الحوار في نطاق النخب، بشتى أنواعها،** وعدم الالتفات إلى الجمهور العريض، المعني بهذا الحوار، والذي يمكن أن يساهم في إنجاحه، لو وضعت خطة متكاملة الأركان، يشارك الجميع في صياغتها، من أجل إشراك الناس جميعا، في مشارق الأرض ومغاربها، في الحوار عبر مختلف أدوات الاتصال الجماهيري، التي شهدت ثورة كبيرة في السنوات الأخيرة.

٤ ـ **غلبة اللغة والتوجهات الاستعلائية،** التي تنطلق من أن هناك أطرافا أقوى وأكثر تحضرا من الأخرى المتحاورة معها. ومثل هذا التصور يقود إلى إزكاء الصراع وتأجيجه، وليس إلى قيام حوار إيجابي يقود إلى التعاون. فالصراع يحدث عندما تختال إحدى الثقافات على الأخريات، وتعتبر نفسها الثقافة العظمى، ودونها الصغريات، «والعلاقة بينهما هي علاقة ميتافيزيقية، علاقة بين الواحد والكثير، علاقة ذات صلة بالوجود، علاقة بين الإله والمخلوقات، بل إنها علاقة أخلاقية بين ما ينبغي أن يكون وما هو كائن، إنها ثقافة واحدة، في سعيها إلى القوة، تتجاوز كل الثقافات الأخرى، وتتفوق عليها»[٢].

---

(١) جميل مطر، «حوار الحضارات... السياسي أولا»، (بيروت، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية)، العدد رقم (٣٢٥) مارس ٢٠٠٦، ص: ٥٦.

(٢) حسن حنفي، «الثقافات: صراع أم حوار... نموذجان بديلان»، في: فخري لبيب، «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟»، (القاهرة: مطبوعات التضامن، ١٩٩٧) الطبعة الأولى، ص: ٥٥.

ثالثا: ما يتم التحاور حوله... مسارات لتجاوز الخلافات والاختلافات.

من نافلة القول بيان أن الحوار الناجح والنافع لا بد أن ينطلق من أرضيات مشتركة، ولا يهرب من هواجس أي من أطرافه، ويلبي احتياجات المنخرطين فيه والقائمين عليه، ويتصدى لمشكلات حقيقية تواجه الجميع، وهي مشكلات آنية، تعيش بيننا، وليست تلك المطوية في دهاليز التاريخ البعيد. وهذه الأرضية وتلك المشكلات والهواجس يجب أن تشكل إطارا للحوار تنبثق منه الركائز التي يهتم بها، ويدور حولها. **ويمكن إجمال هذا الإطار في النقاط التالية:**

أ ـ الاستشراق المنصف والاستغراب المنظم: فالاستشراق هو «المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، بإصدار تقارير حوله، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، ووصفه، وتدريسه، والاستقرار فيه، وحكمه.. وهو أسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه.. وهو إنشاء استطاعت به الحضارة الغربية أن تتدبر الشرق، بل حتى أن تنتجه، سياسيا واجتماعيا وعسكريا وعقائديا وعلميا وتخيليا، حتى إنه أصبح ليس بوسع أي إنسان أن يكتب عن الشرق، أو يفكر فيه، أو يمارس فعلا متعلقا به أن يقوم بذلك من دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل.. ولا يعني هذا أن الاستشراق، بمفرده، يقرر ويحتم ما يمكن أن يقال عن الشرق، بل إنه يشكل شبكة المصالح الكلية التي يستحضر تأثيرها بصورة لا مفر منها في كل مناسبة، يكون فيها الشرق موضعا للنقاش»[(١)].

ونظرا لأن الاستشراق لم يكن كله عمليا منصفا يروم الحقيقة، إنما رأس حربة لمشروعات استعمارية، فإنه كرس صورا نمطية سلبية مغلوطة عن «الشرق» لاسيما عن العرب والمسلمين، مدفوعا بالنزعتين الاستعمارية والصهيونية. وتقوم الرؤية الاستشراقية على أنه إذا كان العربي ذا تاريخ على الإطلاق فإن تاريخه جزء من التاريخ الممنوح له أو المستلب منه. وبناء عليه ظهر العربي في الكتابات الغربية على أنه يمثل قيمة سلبية، وهو عدو للغرب، وعقبة أمكن تجاوزها لخلق إسرائيل، وارتبط في الأفلام

---

(١) إدوار سعيد، «الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء»، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥) الطبعة الرابعة، ص: ٣٩.

والتلفاز على أنه شخص فاسق وغادر ومخادع ومتعطش للدماء وذو طاقة جنسية مفرطة، قادر على المكيدة، ومراوغ وسادي وخؤون، ويظهر في أدوار قائد عصابات اللصوص المغيرين، والقراصنة، والعصاة من السكان الأصليين(١).

وبدوره راح الإعلام الغربي يكرس جهدا وفيرا للحملة على العرب، وتشويه صورتهم، بعد أن انتهى من تشويه صورة الزنوج والهنود الحمر وبعض الأقليات التي تعيش في أوربا وأمريكا(٢). ووصلت هذه الصورة المشوهة إلى مناهج التعليم نفسها، في مختلف المدارس الغربية(٣)، لتصبح جزءا من مضامين التنشئة الاجتماعية.

أما «الاستغراب» فهو دعوة حالمة متفائلة لدراسة الغرب وتفكيك ثقافته وتوجهاته، ولفهمها وهضمها، لامتلاك آليات فاعلة للتعامل معها. لكن هذه الدعوة لم تنتج تيارا عريضا متدفقا مثل الذي أنتجه الاستشراق، وهي ليست سوى جهود فردية متناثرة، تضرب يمينا ويسارا، بلا هدف محدد، ولا خطة ناظمة. لكنها في كل الأحوال لا تقوم على تشويه الغرب، اللهم إلا في بعض كتابات أتباع التيار الإسلامي، مثل ما كتبه سيد قطب ومحمد قطب، بل تنطوي في أغلبها على الإعجاب به، ومحاولة تمثله، والاقتداء بما أنجزه في المعارف التطبيقية والإنسانية والفنون، وفي العمران البشري، لاسيما في مجال الديمقراطية وحقوق الإنسان.

ويحتاج حوار الحضارات إلى تصحيح الصور النمطية المغلوطة، وإلا ظل مجرد ترف نخبوي، ورتوش مزيفة، وخطابات علاقات عامة، تظهر وقت الأزمات، ويتم استخدامها مطية لأحوال السياسة وتقلباتها.

ويعني هذا تجاوز الرؤية الاستشراقية التقليدية المناطقية، التي بدأت مع حركة

---

(١) المرجع السابق، ص: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر: عزة عزت، «صورة العرب والمسلمين في العالم»، (القاهرة، مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٢) الطبعة الأولى.

(٣) انظر:

Group of Researchers, Arab & Muslims Image in Education Textbooks Around the World, KSA, Riyadh, Ministry of Education, Al-Ma'rifa Magazine, Al- Ma'rifa Book, no 12, 1st Edition, 2003.

استعمار الغرب للشرق، وتقوم على أن العداء بين الاثنين أصيل ولا فكاك منه، وتفعيل الرؤية الاستشراقية المعدلة التي تدعو إلى الحوار بين الثقافات والحضارات والأديان انطلاقا من أن الصدام الحضاري ليس صداما حول المسيح ومحمد وكونفوشيوس، بقدر ما هو صراع يسببه التوزيع غير العادل للقوة والثروة والنفوذ، وصولا إلى «الرؤية المدنية الشعبية ـ القاعدية» التي تنهض على أكتاف الغربيين المتحررين من التراث الاستعماري، والنازعين إلى بناء روابط إنسانية، لا تخضع للمصالح الضيقة للدول، ولا تنظر إلى «الآخر» باعتباره كتلة صماء، وترفض أي صراع على أساس الحضارات[(١)]. وقد عبرت هذه القوى عن وجودها في المظاهرات المناهضة للعولمة، والاحتجاجات الرافضة لغزو العراق، والعدوان الإسرائيلي على قطاع غزة.

ب ـ **تهذيب علاقات السوق**: فكثير من الأطروحات الاقتصادية التي عرفها العالم في العقدين اللذين أعقبا انهيار الاتحاد السوفيتي، ركزت على إطلاق الحرية لفعل الأسواق، قاصدة بهذا في الأساس، وبعيدا عن أي مخاتلة أو خداع مرتبطة بفضائل التحرر الاقتصادي الكامل، فتح الأبواب على مصاريعها أمام الشركات العملاقة المتعدية للجنسيات. وانطلقت هذه الفكرة من أن السوق بستطيع بمفرده، أو من تلقاء نفسه، أن يحقق التوازن الاقتصادي والنمو.

وتم فرض هذا المسار على العالم الثالث، ومنه العالم العربي والإسلامي، فراحت المنظمات المانحة والراعية تضع «أجندات» وتطالب دولنا بأن تلتزم بها، ولا تحيد عنها، باعتبارها «الوصفة العلاجية» الوحيدة القادرة على تحقيق النمو والتنمية. وتم فرض هذا المسار، من دون مراعاة ظروف ومصالح الدول الفقيرة، بل إن بعضها تم استخدامه كفأر تجارب للوقوف على مدى نجاعة رؤية اقتصادية غربية ما من عدمه. ولم تعط الدول المتقدمة صناعيا فرصة للدول النامية والمتخلفة في هذا المضمار، أن تدير معها حوارا حول «الأصلح اقتصاديا» أو المناسب لها.

وظل هذا الوضع قائما حين نكب العالم بأزمة مالية طاحنة، يعاني منها الجميع، وهي في

---

(١) سمير مرقس، «الآخر.. الحوار.. المواطنة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦) الطبعة الثانية، ص: ٨٠ ـ ٨٧.

بنيتها أزمة في النظام الرأسمالي الاحتكاري في تطوره وفي التزامه بأيديولوجيته الليبرالية الاقتصادية الجديدة، وبالتالي تفتح الباب أمام سؤال محوري وجوهري وعريض حول مصير هذا النظام، وتعيد طرح المقولات والرؤى التي انتقدت الرأسمالية المفتوحة بلا نهاية وبلا ضوابط، ومنها ما ذكره كارل بولانتي أستاذ التاريخ الاقتصادي الإنجليزي في ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، من أن هناك كارثة تكمن في المسعى اليوتوبي لليبرالية الاقتصادية لإقامة نظام سوقي قادر على تنظيم نفسه بنفسه. وهو ما حذر منه آدم سميث نفسه حين ربط بين الملكيات الكبيرة وعدم المساواة، وأكد أن الوفرة لدى الغني تفترض فقر كثيرين، وهو قول شبيه بما هو منسوب إلى علي بن أبي طالب من أنه «ما متع غني إلا بما أفقر به فقير»[١]، لكن الغرب لم يكن معنيا بسماع أي أصوات من خارجه حول الطرق الاقتصادية الأفضل لتحقيق سعادة القطاعات الأعرض من البشر.

إن المطلوب في مواجهة الأزمة هو تأطير عمل الأسواق بواسطة تقنين اجتماعي تتجلى فيه مصالح الطبقات الشعبية، أي تحديد شروط توافق اجتماعي جديد خاص بالمرحلة، وقائم على تطوير ميزان القوى لصالح الشعوب، عبر تحقيق أهداف مرحلية مثل التوظيف الشامل للأيدي العاملة، وتعديل توزيع الدخل القومي، وإنعاش حركة التنمية، وكلها مسائل مرتبطة بإنعاش دور الدولة الوطنية، بوصفها الإطار المناسب، لبلورة وتنفيذ هذه المشروعات[٢]. وهذا المطلوب لا بد أن يشمله أي حوار قائم بين الشمال والجنوب في الفترة المقبلة، وإلا ظل العالم يعاني من ويلات الأزمة المالية الراهنة.

وفي كل الأحوال فإن الأسواق هي مجال مفتوح لحوار حضاري، لا يسلط الضوء عليه كثيرا، إذ إنها المكان الذي يتعرف فيه البشر بعضهم على بعض في اختيار صامت، وإرادة لا تشكيك في وجودها. فالسلع التي تتدفق عبر الحدود، وتتناقلها الأيدي، ويقبل

---

(١) منير الحمش، «الأزمة المالية الراهنة ومصير النظام الرأسمالي»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، يونيو ٢٠٠٩) العدد رقم (٣٦٤)، ص: ١٣ و٢٧.

(٢) سمير أمين، «مقتضيات برنامج تحرر سياسي» في: فخري لبيب (محرر) مرجع سابق، ص: ٧٧، ٧٨.

الناس على شرائها طائعين، هي واحدة من أدوات الحوار الضروري. وهذه الوسيلة تحمل في مضمونها وشكلها شيئين مهمين، الأول هو التعبير عما وصلت إليه دولة ما من تقدم تقني، والثاني هو تحديد مدى احتياج العالم لما تنتجه هذه الدولة، ومن ثم ترسيخ الاعتقاد في أهمية دورها، وبالتتابع إيمان الكل بأهمية الكل في حياته الاقتصادية.

وفي ظل سوق عادل، يمكن أن تقبل كل دولة على إنتاج السلعة التي تتمتع فيها بميزة نسبية، ويصبح الباب أمام تبادل السلع والخدمات مفتوحا، وهذا من شأنه أن يعزز الحوار بين الجميع. فالخلافات الاقتصادية، وإحساس الجنوب بأن الشمال يريد أن يبتلعه، تارة باستعماره ونهب ثرواته ومنها المواد الخام، وتارة بتحويله إلى تابع اقتصادي، بعد رحيل الاستعمار التقليدي، وتارة ثالثة باحتكار أسواق سلع بعينها، وحرمان الآخرين من فرص المنافسة في إنتاجها.

وهذه الأوضاع الاقتصادية خلقت حواجز عالية بين «الشمال» و«الجنوب» ألقت بظلالها على مجالات التعاون والحوار الأخرى. فالإفريقي الذي يتضور جوعا، لا يمكنه أن يغفر للرجل الأبيض قيامه بسكب الألبان وإلقاء آلاف الأطنان من القمح في المحيط الأطلسي، بغية الحفاظ على أسعاره مرتفعة. وإذا جلس الطرفان إلى طاولة للتحاور حول أي قضية، حتى ولو كانت ثقافية بحتة، فإن مثل هذا التصرف سيزحف، من دون شك، إلى عقول المتحاورين الأفارقة وألسنتهم، وسيقدمون على ذكره، وحتى لو احتفظوا بالضغائن في قلوبهم، فإنهم سيظلون طوال الوقت غير مقتنعين بجدية الرجل الأبيض أو الأصفر في التحاور معهم.

ج ـ **مراعاة الخصوصية... الطريق إلى التنوع الخلاق:** تطرح فكرة «الخصوصية» الآن في وجه «العولمة» وهي لا تعني الانغلاق المريض على الذات أو الشعور الزائف بالاكتفاء، فهي ليست أمرا جديدا، وليست حيلة دفاعية من أجل الذود عن «الهوية» أو «الذات الحضارية» بقدر ما هي حاجة أصيلة إلى التميز، ورفض قاطع لتماهي الذات في الآخر، أو مسخ النفس لحساب الغير، أو الاكتفاء بالتقليد، والرضا بالعيش في الهامش البارد، من دون أي طموح للتفاعل الخلاق مع العالم، من أدناه إلى أقصاه.

وقد برهن التاريخ على أن مسألة فرض الثقافات بالقوة قد ثبت فشله، ولنا في

تجربة الاتحاد السوفيتي السابق بالقرم والقوقاز وآسيا الوسطى عبرة وعظة. والمزاوجة بين غطرسة القوة المفرطة وتسريب القيم لم تفلح هي أيضا في إزاحة الثقافات المحلية أو التعمية عليها، والتجربة الأمريكية الراهنة تقدم شاهدا جليا ودليلا دامغا على هذا. وحتى لو كان هذا ممكنا في حقب زمنية قديمة، فإنه لم يعد مستساغا مع إدراك الشعوب لحقوقها، ووعيها بثقافتها، وتمسكها بجذورها الحضارية. أما التغيير الطوعي والتدريجي، الذي يمكن أن تحدثه الدعوات والتبشير الديني، أو الاحتكاك الطويل بالمجتمعات الأخرى، فهو الأكثر وقعا وتأثيرا في هذا المضمار، وهذه مسألة تختارها الشعوب بمحض إرادتها، وقد تعززت فرصها مع ثورة الاتصالات الرهيبة.

واحتفاظ كل حضارة بخصوصيتها من شأنه أن يعزز التنوع الثقافي الخلاق، الذي يعد مسألة حيوية وضرورية لقيام حياة إنسانية صحية وثرية وممتعة في الوقت نفسه. فالسعي إلى تذويب العالم في نمط ثقافي واحد، تحت أي ذريعة، هو قفزة في الفراغ، أو خطوات إلى الوراء. ورغم أن هذا غير ممكن من الناحية العملية، فإن أي جهود تبذل بغية الاقتراب من تحقيق هذا الهدف، ستترك تشوهات على الحياة الإنسانية، وتحول البشر إلى أشياء رخيصة، أو سلع متكررة، وتقلص فرص الحوار البناء بين أبناء الحضارات المختلفين في الثقافات والتوجهات والرؤى، ومن قبل ذلك الجذور.

لكن الخصوصية ليست فكرة متفقا عليها، فرغم أصالتها وحيويتها، فإن مساحة الحركة داخلها شاسعة إلى حد التناقض التام بين معتنقيها، أو المنافحين عنها، المتحمسين لها، وبين رافضيها جملة وتفصيلا، ممن يؤمنون بأن العالم صار «قرية كونية» من الضروري أن يذوب الجميع فيها، ليس في مجال التقنيات فحسب، بل أيضا في فضاء القيم والمعاني الإنسانية.

والأكثر إثارة للجدل أن المؤمنين بالخصوصية ليسوا على عقل وقلب رجل واحد في التعامل معها، بل إن بينهم أيضا اختلافات تصل إلى حافة التناقض في بعض الأحيان. فهناك من يتعامل مع المسألة بصرامة وحدة، إذ لا يريد أن يتفاعل أو يستفيد مما لدى الآخر، وإن وجد نفسه منساقا بحكم الواقع إلى الاستعانة أو الاسترشاد بها لدى «الغرب» مثلا، فلا يعدو هذا بالنسبة له على أن يكون «بضاعتنا وقد رُدت إلينا»، في إحالة إلى العطاء الغزير الذي منحته الحضارة الإسلامية في أيامها الزاهرة إلى الغرب.

وعلى الطرف الآخر، هناك من يؤمن بتلاقح الحضارات، ويعتقد اعتقادا راسخا في أن المسلمين بحاجة ماسة إلى الإفادة مما لدى الآخرين من عطاء، في مختلف المجالات، التقنية والإنسانية، باعتبار أن «الحكمة ضالة المؤمن أنّي وجدها فهو أولى بها».

على هذين الطريقين، يقف الخطاب الإسلامي بشتى أطيافه من فكرة الخصوصية، موزعا بين اتجاهين، الأول يتمثل في نظرة رحبة للخصوصية، لا ترى أي غضاضة في المزاوجة بين ما لدينا وما يأتينا من الخارج، بشرط أن تكون النسبة الغالبة مما هو عندنا، وأن يشكل هذا القاعدة التي نبني فوقها، والجدار الذي نستند عليه. أما الثاني فينظر إليها باعتبارها نهجا مكتفيا بذاته، لديه اكتمال نظري، وقدرة على تلبية كل ما يتطلبه الواقع من حلول للمشكلات التي تفرض نفسها، آنيا ومستقبليا.

ومن ثم يسعى أصحاب هذا الاتجاه إلى بناء أطر نظرية وعملية تلبي احتياجات الواقع، ويأملون بها أن يرمموا الشروخ الواسعة التي حدثت نتيجة ما يسمونه بالتغريب، أو الابتعاد عن الإسلام. وأنتجت عملية البناء والترميم هذه رؤى عريضة لأسلمة شتى دروب الحياة. فهناك «الاقتصاد الإسلامي» و«القانون الإسلامي»، وهناك «إسلامية المعرفة» ومحاولة لبناء «علم اجتماع إسلامي» و«علم سياسة شرعي» في جوانبه النظرية والإجرائية، و«علاقات دولية إسلامية»، و«فن إسلامي».. ونزولا من هذه التصورات الكلية والأساسية، هناك محاولة لأسلمة تفاصيل صغيرة جدا في الحياة اليومية للفرد، مثل المأكل والمشرب والملبس وطرق الترفيه ونبرة الكلام والضحك، وما يجري في المناسبات الاجتماعية كافة، وفي مقدمتها حفلات الزفاف والمآتم... إلخ. بل وصل الأمر إلى تحدث بعض السيدات عن «الريجيم الإسلامي».

لقد بات من الواضح لكل ذي عين بصيرة وعقل فهيم أن المنطلقات والمعالم الفكرية لتيار التوجه الإسلامي الجديد، تقوم في جزء كبير منها على حرص شديد لا يخطئه الباحث على توكيد حد أقصى من التميز والتفرد للإسلام ونظمه، ينفي عنه مشابهة أي عقيدة أخرى، وأي حضارة أخرى، وأي نظام غيره، عرفه الناس قديما أو يعرفونه حديثا.

لكن يجب أن يدرك هؤلاء إن كانوا يرومون ما هو في مصلحة الإسلام كدين عظيم،

ما أدركه الدكتور كمال أبو المجد في كتابه القيم «حوار لا مواجهة» حيث ينبه الباحثين عن الخصوصية الحضارية بقوله: «إذا كان الحرص على تقرير التميز أمرا مشروعا تماما لتحقيق ذاتية الأنا الحضارية، ولرسم حدودها داخل العقل والنفس جميعا، ولوضع الخط الفاصل بين الذات وبين الآخرين، ومنع ذوبان تلك الذات في غيرها، فإن الإسراف الشديد في تقرير هذا التميز، وتلك الخصوصية، والإحساس بالضيق والرغبة الملحة في الإنكار والرفض تجاه أي دعوى لتقرير المشابهة أو الاشتراك في الرؤية النظرية، والموقف العملي من الآخرين، يحتاج إلى مراجعة واستدراك من وجهة نظر تاريخية واجتماعية، ووجهة نظر إسلامية خالصة».

إن البعض يضيق من «الخصوصية» إلى درجة تجعل منها قفصا حديديا يحيط بالفرد من كل جانب، ويكاد أن يخنقه، أو نوعا من «الوسواس القهري» الذي يطارد الإنسان في صحوه ومنامه، ويجعله يشعر بالذنب الدائم، والتقصير المستمر. ومثل هؤلاء يختلط لديهم العقدي الثابت بالاجتماعي المتغير، ويحملون الدين أحيانا فوق طاقته، أو أكثر مما يطلبه الدين نفسه، في قيمه العامة التي تحض على الفضيلة، وتنهى عن الرذيلة.

والمطلوب هو أن تكون الخصوصية سلاحا حقيقيا في وجه تجبُّر العولمة، وشعورها الزائف بالقدرة على صهر البشرية جمعاء في بوتقة واحدة، أو تحويل الناس إلى أنماط متشابهة، بل متماثلة، تفكر بطريقة واحدة، وتعتنق ثقافة واحدة، وتعيش بأسلوب واحد. وهذا السلاح لا يقوم بجلد الذات، وإغلاق الباب أمام كل ما يرد من «الآخر»، بل يقوم على هضم كل ما لدى الآخرين من إمكانات، وتطويعها لخدمة المصلحة العامة للمسلمين، وهذا ما كان يجري في الأيام الزاهرة للحضارة الإسلامية، حيث نشطت حركة الترجمة، واستفاد فلاسفة المسلمين مما تركته القريحة اليونانية، واستفاد العرب من طريقة بناء الفرس والروم للهياكل والمؤسسات السياسية، ونهل المسلمون جميعا مما كان لدى البشر وقتها من تقدم في الطب والهندسة، فحازوا بذلك مقدرة على قيادة من على الأرض جميعا، قرونا طويلة.

إن هناك ثنائية متعايشة بين الخاص والعام في الأديان من دون تفرقة أو تمييز. فالمبشرون بالدعوات الدينية، يقولون في مرحلة التمكن إن لديهم «منظومة قيمية»

تنطبق على كل شعوب الأرض. أما في أوقات الضعف، وحين يكون أصحاب هذه الدعوات مستهدفين من قبل الأغيار الأقوياء، يطلبون من هؤلاء ألا يدسوا أنوفهم في شؤونهم، وألا يفرضوا عليهم ثقافة بعينها، ويحترموا خصوصيتهم، ويقروا بتعددية تسمح للجميع بأن يتمسكوا بمعتقداتهم، ويمارسوا طقوسهم الدينية والثقافية. وهذا لا يعني أن عالمية الدعوة أمر غير واقعي أو مرتبطة بمرحلة التمكن فقط، بل يعني في المقام الأول أن هذه العالمية، الرامية إلى هداية البشر أجمعين، يجب أن تكون في بناء العقيدة وتعلم العبادات أو أركان الدين، ولا يجب أن تتغول لتفرض نمطا ثقافيا محددا، فهذا فوق طاقتها، ولا طائل كبيرا من ورائه، إنما الجدوى تتحقق حين تركز الدعوة على منح الثقافات السائدة إطارا أخلاقيا عاما، لا يجور على التعدد والتنوع، ولا يقطع جذور مجموعة بشرية في أي مكان.

والخصوصية الثقافية متعددة المنابع والروافد، فيها من الدين كثير، وفيها أيضا من الفلكلور والتقاليد والأعراف السائدة، كما أن ما يمكن اعتباره، أو ما هو بالفعل «ثقافي خاص» أمر واسع، فيه من الأشياء المادية، بقدر ما فيه من المعاني والأفكار والتصورات والرموز. وقد بذل البحث العلمي، لاسيما في مجال الأنثروبولوجيا والاجتماع، جهدا فائقا في تناول كل هذا بفروعه وتفصيلاته، موضحا نصيب الدين فيه، أو ما هو راجع إلى جذر ديني.

وأسهم الفقهاء وأصحاب الفتوى وأهل الذكر جنبا إلى جنب مع الباحثين والمفكرين والنقاد بمختلف ألوانهم ومشاربهم في الجدل الذي دار ويدور حول ما هو ثقافي إسلامي، بدءا بالأزياء والملابس وانتهاء بالأدب والفن. والخوض في هذا المضمار قد لا يأتي بجديد، ولا يضيف كثيرا إلى رؤية الخطاب الإسلامي لقضية الخصوصية الثقافية.

كما أن الخطاب الفكري الإسلامي في تمسكه بالخصوصية الثقافية في وجه عولمتها، جاء خطابا عاما، كغيره من الخطابات التي تصدت لهذه القضية وغيرها في سياق الأخذ والرد بشأن ما يسمى «النظام الدولي الجديد»، ثم «العولمة» وأخيرا ما نتج عن حدث ١١ سبتمبر. وهذه العمومية جعل الخطاب الديني في هذه المرحلة أشبه بإعلان المواقف السريعة، بما يجعله قابلا للتغير مع تطورات الأزمة المستمرة، ويبعده عن التأصيل

والتعمق الفقهي والفلسفي[1]، الذي ميز هذا الخطاب في مراحل سابقة، وحول قضايا أخرى.

وما يستحق إمعان النظر، نظرا للجدة والجدية والأهمية، فهو رؤية هذا الخطاب للعولمة الثقافية مقابل خصوصيتها، في المجمل والكلي أو في الأصول والأسس، نظرا لأن العولمة تعنى بالسياسة والاقتصاد مباشرة[2]، وتعطيهما أولوية على الثقافة، والأخيرة إما أن تتحول إلى خادم للأهداف الإستراتيجية لقادة العولمة أو تأتي تابعا لتحولات سياسية واقتصادية في المجتمعات المحلية بفعل التأثير الكاسح للعولمة.

وتفرض طبيعة الإسلام ذاته أن يكون له رؤية حيال العولمة الثقافية، وهذه مسألة يعترف بها المفكرون الغربيون أنفسهم فهاهو ذا فيك جورج يقول: «الإسلام ليس دينا فقط بل طريقة للحياة أيضا، مما جعل عديدا من المسلمين يعتقدون أن ضغوط الحياة الغربية التي تنتقل إليهم من خلال شبكات الاتصال الثقافية الدولية تمثل تهديدا للإسلام»[3]. بل يفصل جون بيليس وستيف سميث في تبيان ردود أفعال المسلمين الأولية على الثقافة الغربية التي حملتها العولمة بقولهما: «في منطقة الشرق الأوسط جرى التأكيد مجددا على القيم الإسلامية، بصفتها ظاهرة جماهيرية. وسعت أنظمة الحكم الإسلامية في المملكة العربية السعودية وإيران إلى استبعاد الأخبار والأفلام وأشرطة الفيديو الموسيقية والأفلام من طراز Baywatch من خلال حظر استقبال الإرسال التلفزيوني الفضائي. وبرزت مكانة المرأة في المجتمع، وعلى الأخص قضية الحجاب، بصفتها رمزا رئيسيا للإسلاميين، الذين يسعون لتعزيز مؤسسات المقاومة الثقافية، والسيطرة الاجتماعية»[4].

---

(١) نبيل عبد الفتاح، «الخطابات الدينية الإسلامية في إطار أزمة عولمية»، مجلة الديمقراطية، العدد ١٢، أكتوبر ٢٠٠٣، ص: ٦٥.

(٢) فريدريك جيمسون و ماساو ميوشي، «ثقافات العولمة» ترجمة: ليلى الجبالي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة) المشروع القومي للترجمة، العدد (٦٦٨)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص: ٧.

(٣) فيج جورج وبول ويلدينج، «العولمة والرعاية الإنسانية»، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة) المشروع القومي للترجمة، العدد (٧٨٣)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥، ص: ٣١.

(٤) جون بيليس وستيف سميث، «عولمة السياسة العالمية»، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤، ص: ٧٨٧.

لكن ردود الأفعال هذه ازدادت عمقا عقب حدث الحادي عشر من سبتمبر ومطالبة الولايات المتحدة الأمريكية بتعديل مناهج التعليم الديني، وبالتبعية تغيير الخطاب الإسلامي حيال الغرب، بالتوازي مع مطالبة بتعزيز التحول صوب الديمقراطية، بعد أن ربط التفكير الإستراتيجي الأمريكي بين الإرهاب والاستبداد، الأمر الذي قاد إلى نقاش وجدل عميقين حول «الإصلاح» بما فيه الإصلاح الثقافي، الذي لا يقتصر على تنظيم الهياكل والإجراءات، بل يمتد إلى مجال القيم ذاته.

عند هذا الحد عاد جزء كبير من الحديث عن «الخصوصية الثقافية» والعولمة إلى مناقشة العموميات والمبادئ، حول القيم والنظم والعلاقة مع الآخر والهوية، خصوصا مع استمرار أمريكا في طرح مشروعات محددة لإعادة صياغة المنطقة على أسس جديدة، مثلما جاء في مشروعات سياسية حملت أسماء «الشرق الأوسط الكبير» ثم «الموسع» و«الجديد»، وفي أطروحات فكرية مهدت لمثل هذه المشروعات وغيرها مثل كتاب صمويل هنتنجتون «صدام الحضارات» وكتاب فرانسيس فوكوياما «نهاية التاريخ وخاتم البشر».

وهنا وجدت قضية الخصوصية الثقافية نفسها موزعة على سبيلين، الأول هو أنها باتت جزءا من المقاومة الشاملة لهذه المشروعات وتلك الإستراتيجيات ذات الطابع الاستعماري، خاصة في ظل إدراك مفكري الإسلام وفقهائه لمآرب اليمين المسيحي المتصهين الذي وصل إلى سدة الحكم في الولايات المتحدة. أما الثاني فهو دخول هذا النوع من الخصوصيات ضمن النقاش العام حول تجديد الخطاب الديني، ليس استجابة لمطالب خارجية، ولا انصياعا لها، لكن رغبة في مواصلة الاجتهاد حول القضايا المستجدة، وتوسيع معالم ومدارك ومباحث «فقه الواقع»، وهي مسألة متصلة منذ صدر الإسلام، ولا يمكن لمنصف أن يعزو ما ينتجه المتحمسون لهذا الاتجاه في الوقت الراهن إلى مواكبة المشروعات الأمريكية، أو الانكسار أمامها.

(د) **صيغة الديمقراطية**: من الأمور الخلافية التي نشأت بين الدول الغربية والعالمين العربي والإسلامي في العقود الأخيرة هي محاولة فرض الديمقراطية عنوة، الأمر الذي تمت ترجمته في أعلى مراتبه عبر الغزو الأمريكي للعراق في مارس من عام ٢٠٠٣، الذي أطلقت عليه واشنطن «عملية الحرية للعراق».

ومثل هذا التصور يتناسى أن «الديمقراطية التي نتجت في الغرب من خلال مسيرة حية على أرض الواقع، دفع البشر ثمنها حروبا وصراعات، لا يمكن أن تفرض بشكل فوقي، في أماكن أخرى، بشكل ميكانيكي، وبمنطق الاستزراع، أو من خلال الحوار، الذي يصبح وسيلة للهيمنة والدفع القسري، لا أداة للتفاعل الحضاري الحقيقي الحر»[1]. فالديمقراطية فعل ذاتي يمكن أن يتأثر بالآخر لكن لا يكون صورة من صور الخضوع له، أو إحدى الرسائل الناعمة للإمبراطوريات تستخدمها في توسعها، وهي مسألة تكررت مليا في تاريخ الإنسانية، فهاهو ذا الباحث الألماني هيرفريد مونكلر يقول عقب دراسة سلوك الإمبراطوريات التي عرفها البشر: «كل الإمبراطوريات ذات العمر المديد اختارت هدفا لوجودها، وتسويغا لشرعية هذا الوجود، مهمة ذات بعد تاريخي عالمي، أعني أنها قد زعمت أن لها رسالة ذات أهمية كونية، أو رسالة تنقذ العالم المنضوي تحت لواء الإمبراطورية من الشرور التي عاناها البشر عبر التاريخ... وفي وسع المرء، طبعا، أن يرى في الرسالة الإمبراطورية المدعية إنقاذ البشر من الشرور، وفي زعم الإمبراطورية العالمية أن لديها تفويضا إلهيا، نعم! في وسع المرء أن يرى في هذا وذاك مجرد مصطلحات أيديولوجية، وأن يحاول، من ثم إزاحة القناع عن النواة الحقيقية للمشروع الاستعماري، للاستدلال على ما فيه من مصالح مادية دنيئة، يراد التستر عليها عادة»[2].

ومسار فرض الديمقراطية على بعض الدول النامية يتجاهل المطلب الرسمي لدول الجنوب الذي طال أمده، برفضها التدخل في شؤونها الداخلية تارة، ومنح شعوبها الفرصة كاملة للتجريب السياسي، ومناداتها بضرورة أن تتحقق الديمقراطية في مجال العلاقات الدولية، سواء في تفاعلات الدول، أو في المنظمات والهيئات والمؤسسات الدولية.

وقد آن الأوان للحوار الحضاري أن يفرق في قضية الديمقراطية بين «القيم» و«الإجـراءات» المرتبطة بها، من دون أن ينكر أحد على الإطلاق أن الديمقراطية

---

(١) سمير مرقس، مرجع سابق، ص: ٨٧.

(٢) هيرفريد مونكلر، «الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية»، ترجمة: عدنان عباس علي، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٨) الطبعة الأولى، سلسلة «دراسات مترجمة» رقم (٢٨)، ص: ١٥٧، ١٥٨.

هي أفضل صيغة للحكم توصل إليها البشر حتى هذه اللحظة. ولا خلاف على أن الإجراءات التي تنصرف إلى ما يضمن المنافسة والنزاهة يمكن تسويقها وتعويمها في أي ثقافة مهما كانت.. أما القيم فإنها قد تختلف في الدرجة، أو في رؤية كل أصحاب حضارة أو ثقافة لها. فبعض ما يعتقد فيه بعض الغربيين أنه من صميم الحرية، ينظر إليه الشرقيون على أنه حرام وعار وخيبة، مثل حرية استعمال المرء لجسده، التي انتهت عند البعض بقبول الشذوذ الجنسي، والإقرار بزواج المثليين. لكن ما يخص الديمقراطية من نصيب في الحريات الثلاث التي ترتبط بالتفكير والتعبير والتدبير، فلا غبار عليها، ولا فكاك منها، وكل ما ينجم عنها هو محل مشاورة ونقاش اجتماعي، لا شك في ضرورته لبناء الديمقراطية.

وقد أقر «منتدى ٢٠٠٠» لحوار الحضارات الذي استضافته براغ هذا التصور تقريبا، حين جعل من الديمقراطية المشكلة الثانية التي تواجه هذا الحوار، أو ما أسماها الديمقراطية على النطاق العالمي Global Democracy حيث نص إعلان المبادئ الذي انتهى إليه المنتدى على أن «هناك ثراء في الحياة الإنسانية على مستوى العالم لا تحده حدود، ومن هنا تأتي أهمية حماية التعددية في صور الحكم والمشاركة السياسية. ولا يمكن ذلك إلا إذا تم الاتفاق على معايير عالمية لاحترام هذه التعددية، وربما كان مفهوم حقوق الإنسان هو خير معبر عن هذه المعايير. وبالرغم من أنه يمكن القول إنه ليست هناك حكومة صالحة تماما فإن معايير للتفرقة بين المؤسسات الديمقراطية والحكم الصالح والمجتمعات المفتوحة من جانب وبين الحكومات التي تخرق حقوق الإنسان، وتميز في المعاملة ضد الأقليات ولا تحترم سيادة القانون، تبدو مسألة ضرورية. إلا أن التحدي أمام الديمقراطية على النطاق العالمي يبدو في صياغة أدوات وتأسيس مؤسسات تستطيع أن تحمي القيم المشتركة على نطاق عالمي، والاختلافات المحلية في الوقت نفسه»[١].

(هـ) الفكاك من فخ العولمة: جارت العولمة على الديمقراطية، رغم الادعاءات

---

(١) السيد يس، «الحوار الحضاري في عصر العولمة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥) الطبعة الثانية، ص: ١٤.

التي ربطت الاثنين، وحاولت أن تصور هذا الارتباط باعتباره لازمة أو متلازمة لا تنفصم عراها. كما جارت العولمة على الرفاه الاجتماعي للجميع، حين غذت المعادلة التي تقوم على مجتمع الخمس للثري وأربعة الأخماس للفقراء[1]. وخطاب العولمة لا يعدو كونه هبة لليمين السياسي في البلدان الصناعة المتقدمة، لأنه يمد له حبل النجاة بعد الفشل الذريع، الذي منيت به تجارب سياسته النقدية والفردية الراديكالية خلال عقد الثمانينيات من القرن المنصرم[2]. لكن العولمة لم تلبث أن وقعت في أزمة جديدة وطاحنة بدأت في المراكز الرأسمالية الأساسية، وامتدت منها إلى سائر العالم، وحتى لو تعافى العالم من هذه الوعكة الكبيرة، فإن الإصرار على نهج العولمة سيفتح الباب على مصراعيه أمام أزمات لاحقة، قد لا تنتهي.

إن النظام الدولي الحالي يتسم بأنه يعمل على تغليب المصالح التي تعمل على صعيد عالمي على المصالح الأخرى التي تنشط تقليديا في الإطار الوطني بالأساس، الأمر الذي يمثل بدوره عائقا إضافيا في سبيل عمل الوفاق الاجتماعي الوطني. وهنا لا يجب أن يبقى التخيير قائما بين احتمالين لا ثالث لهما: فإما الاندماج في المنظومة العالمية وإما الخروج منها.. بل يجب البحث عن بديل حقيقي، يرمي إلى تقييد العولمة بدلا من إطلاق يدها، تبطش بالصغار. وهذا الوضع يتطلب وجود برنامج عالمي متنوع ذي نزعة إصلاحية، يعمل على عدة محاور، أولها هو تنظيم أسواق الأموال بغية توجيه الاستثمارات نحو الأنشطة المنتجة القادرة على إنعاش حركة الاقتصاد في الشمال والجنوب معا، لتحل محل استثمارات المضاربة المالية المتبعة حاليا، والتي شكلت أحد أسباب الأزمة المالية. وثانيها يعمل على إعادة صياغة نظام نقدي يضمن حدا من الاستقرار بدلا من المضاربة القائمة على ممارسات تقييم العملات في أسواق حرة. وثالثها يرمي إلى تقنين المنافسة في

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: هانس بيترمارتين، هارالد شومانن «فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية»، ترجمة: عدنان عباس علي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس ٢٠٠٣) سلسلة «عالم المعرفة»، رقم (٢٩٥)، الطبعة الثانية.

(٢) بول هيرست، جراهام طومبسون، «ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم»، ترجمة: فالح عبد الجبار، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر ٢٠٠١)، الطبعة العربية الأولى، ص: ٣٨٧.

الأسواق الدولية، لتحل محل المبادئ التي أنشئت على أساسها منظمة التجارة الدولية. والرابع يعكف على إنجاز تقدم ملحوظ حيال «الأقلمة» عبر تكوين كتل إقليمية واسعة لمواجهة الاحتكارات. أما الإجراء الخامس فهو إضفاء الطابع الديمقراطي على الحياة السياسية العالمية، عبر إصلاح مؤسسات وهياكل الأمم المتحدة[١].

(و) **مواجهة العنف المنظم**: لن يكون لحوار الحضارات مصداقية طالما استمر هذا الدمج المتعمد بين «الإرهاب» و«المقاومة» التي تجعلها القوانين الدولية والشرائع السماوية والتجارب والممارسات الإنسانية عملا مبررا وشرعيا، بل ونبيلا وجديرا بالاحترام والتقدير، وذلك على العكس من «الإرهاب» الذي هو عمل عدواني أعمى، لا يمكن أن يحظى بأي تعاطف أو تقدير.

وتصر بعض الأقطاب السياسية والثقافية في الغرب إلى وصم حركات المقاومة بالإرهاب، متناسيا أمرين أساسيين، الأول هو طبيعة الوضع على الأرض في الأماكن التي تشهد حركات المقاومة، والثاني هو إغفال أو تناسي حركة المقاومة في الغرب نفسه، حين واجهت بعض دوله الاستعمار، مثل المقاومة الفرنسية التي تصدت للاحتلال النازي.

(ز) **توظيف العلم في خدمة الإنسانية**: إذا كان من الممكن أن يستوعب البعض فكرة «الفن للفن» فإنه لا يمكن أن يقبل عاقل فكرة «العلم للعلم»، فمثل هذا القبول ينزع عن المعرفة دورها في خدمة البشرية، ويحولها إلى قلائد للزينة، أو يجعلها مطية لخدمة الكسالى المتنطعين، الذين يتوسلون بالعلم للتباهي على الآخرين باستعراض المعلومات والمعارف والأفكار، أو يستخدمونه في ممارسة فن الجدل، مثلما كان يفعل السوفسطائيون، الذين اعتنوا بتعليم الناس فن الخطابة والبلاغة، ليس لكي يصلوا إلى الحقيقة، التي كانت عند هؤلاء السوفسطائيين نسبية، لا يمكن بلوغها، أو الوثوق بها، بل ليكون بوسعهم أن ينتصروا على خصومهم في المناقشات العقيمة، التي يستعرضون فيها مهاراتهم اللفظية.

---

(١) سمير أمين، مرجع سابق، ص: ٧٨، ٧٩.

وقد حاربهم سقراط حربا لا هوادة فيها، وحذر الناس من تأثيرهم السلبي على الأخلاق والحياة، وفضحهم أفلاطون في محاورات أسماها بأسمائهم. وجاءت الأديان السماوية لتمنع الجدل غير الخلاق، الذي لا يروم تقدما في الفهم، ولا ارتقاء في الإدراك، ولا بحثا عن الحق والحقيقة، وبينت ضرر المراء، الذي يضيع الجهد ويستنزف الطاقة العقلية فيما لا جدوى منه، ويفسد ذات البين، فيؤذي سلامة الجماعة وسكينتها.

إلا أن السوفسطائيين على وضعهم المزري أرحم بكثير من قوم يستغلون العلم في إيذاء الآخرين وتدميرهم، مثل الذي اخترع القنبلة الذرية وأترابه ممن توصلوا إلى الأسلحة الفتاكة، أو مثل الذي يستخدم طرق ومناهج علم النفس في تعذيب السجناء والمعتقلين السياسيين وغسيل أمخاخهم، أو هذا الذي يستغل أساليب الإعلام وطرائقه في تزييف وعي الناس وتضليلهم والدفاع عن الباطل وتزيينه، أو من يستخدم طرق التحليل الاقتصادي في الاستغلال والاحتكار، أو ذلك الذي يستغل علوم الأديان في تبرير عقده النفسية ومصالحه الشخصية، أو لخدمة التوجه السياسي لجماعة معينة، مهما كان في هذا من ضرر بالدين في سموه وجلاله ورسوخ تعاليمه.

ولا يقل بعض علماء اليوم عن السوفسطائيين ضررا بالناس، وخطرا على الحياة، وأقصد هنا بعض علماء الجينات، الذين يريدون أن يذهبوا بنا إلى كارثة محققة تتمثل في استنساخ الإنسان، باسم التجارب العلمية المباحة تماما، من دون أي كابح من دين أو ضمير أو حق اجتماعي، وباسم ضرورة انفتاح العلم على كل الاحتمالات، واقتحامه لكل المناطق والمجالات، مهما كان الثمن. فمثل هذا النوع من العلم، رغم تقدمه التقني الرهيب الذي يثير الإعجاب، سيلحق ضرارا بالغا بالفرد والمجتمع على حد سواء، إذ إنه سيبخس من قيمة الإنسان، ويورثه أمراضا نفسية وعضوية لا أحد يعرف مداها، ويقلل من احترام الحياة الإنسانية، ويفتح الباب على مصراعيه لتحويل الإنسان إلى سلعة رخيصة في سوق نخاسة من نوع جديد، وقد تستغله حكومات مستبدة وعصابات منظمة في أغراض شريرة.

ويقول الفيلسوف الفرنسي فرانسوا رابليه: «إذا لم يقترن العلم بالضمير أدى إلى خراب النفس». ومستغلو العلم في الشر إن تمادوا في غيهم فإنهم سيؤدون إلى خراب

المجتمع، بل خراب العالم برمته، بدءا بإفساد القيم وتشيؤ الإنسان، وانتهاء باستخدام السلاح الذري الفتاك في إهلاك النسل والحرث، وهو السلاح الذي تقيأ مخترعه روبرت أوبنهايمر، حين أدرك حجم الدمار الذي يترتب على استخدام القنابل الذرية، مثلما خجل ألفريد نوبل من نفسه، وأراد أن يكفر عن فعلة اختراع الديناميت الشنعاء، فأوقف جزءا من ماله، ليخصص لمنح جوائز لمن يبدعون ويقدمون أعمالا تنفع البشرية.

وهناك بين الأفراد من يتعامل مع العلم بوصفه إما مجرد وسيلة لتحصيل الرزق، وإما مجرد تحقيق المكانة الاجتماعية. والدول والحكومات نفسها بدأت تربط التعليم بالمصالح المباشرة، أو بحاجة سوق العمل، كي تجهز كوادر مدربة وماهرة لتلبية احتياجات عملية الإنتاج، في عنصرها البشري. وهذه درجة إيجابية مقبولة، مقارنة بوضع السوفسطائيين ومن يحذو حذوهم، لكنها ليست كافية في حد ذاتها لأن تكون مقصدا أخيرا وغاية نهائية للعلم.

وهناك من ينظر إلى العلم بوصفه رسالة جليلة خالدة، وهو إن استفاد من العلم في تحصيل منفعة مادية أو بلوغ مجد ومكانة بين الناس، فإن هذا لا يجنح به أبدا عن هدفه الأساسي ومقصده الرئيس، وهو أداء رسالة حيال مجتمعه، باعتبار «العلماء ورثة الأنبياء» وعليهم ما على الرسل من تكليف في هداية الناس إلى الحقيقة والحق والخير والصواب.

وهنا يكون العلم في بعده الأخروي طريقا للبحث عن الحقائق المطلقة والمثل العليا في هذا الكون، وفي جانبه الدنيوي وسيلة لتقدم البشرية وإسعادها، ابتداء من الدفاع عن القيم النبيلة الراسخة، والارتقاء بالسلوك الإنساني، وانتهاء بالمضي قدما في تطوير المخترعات الحديثة التي تخدم الناس في مشارق الأرض ومغاربها، وتجعل حياتهم أسهل وأيسر.

فلا يمكن أن تكون هناك فلسفة ولا علم يستحق أن يحمل هذا الاسم من دون أن يكون له بعد إنساني جلي، وتعريفات العلم، بشقيه الطبيعي والإنساني، تدل على هذا القصد بوضوح تام، فهو مجموعة المعارف الإنسانية التي من شأنها أن تساعد على زيادة رفاهية الإنسان، أو مساعدته في صراعه من أجل البقاء، أو هو مجموعة الخبرات الإنسانية التي تجعلنا قادرين على فهم الظواهر التي تجري في الكون الفسيح، والتنبؤ

بمسارها ومصيرها. وهنا يتجلى العلم في أكمل صوره حين يرتبط بغاية نبيلة، نسعى إلى بلوغها عبر سلوك هادف.

وقد فطنت امرأة عربية بسيطة في مطلع القرن الثاني الهجري إلى ضرورة التلازم بين العلم والسلوك، وهي أم الفقيه وراوي الحديث سفيان الثوري، إذ أوصته قائلة: «يا بني خذ هذه عشرة دراهم، وتعلم عشرة أحاديث، فإذا وجدتها تغير في جلستك ومشيتك، وكلامك مع الناس، فأقبل عليه، وأنا أعينك بمغزلي هذا وإلا فاتركه، فإني أخشى أن يكون وبالا عليك يوم القيامة».

ومخالفة هذه النصيحة الغالية أدى إلى حال من الفصام النكد بين المعرفة والسلوك في حياتنا الجارية، فأصبحنا نشهد أساتذة جامعيين وقد تحولوا إلى تجار، لا يعنيهم العلم إلا بمقدار ما يفيدهم في تحصيل المال، ولا تؤرقهم الرغبة في المعرفة والاكتشاف، إلا بقدر ما تمنحهم مزية في منافسة نظرائهم على جلب الزبائن. وصرنا نرى فقهاء وقد تحولوا إلى أبواق لخدمة أصحاب المال والسلطان، فيطوعون النصوص الجليلة لخدمة هذه الأغراض الدنيئة، ولا يهمهم أن ينهضوا بما عليهم من تبعة ومسؤولية حيال مجتمعهم، ولا يضنيهم غضب الله منهم، لأنهم لم يحسنوا استعمال هبة العلم والفقه التي وهبها لهم، وذللها لأفهامهم وبصائرهم. وبتنا نرى إعلاميين يعرفون الحق وينكرونه، ويوظفون ما تعلموه من أساليب الإقناع ومسارات البرهان وأبنية الحجج في الدفاع عمن يدفع لهم، ولمن يخلع عليهم الألقاب، ويمنحهم المناصب والأموال. ونرى كل يوم أطباء وقد صاروا «ملائكة عذاب»، يسرهم انتشار الأمراض، ويتخذون من علمهم مطية للاستفادة من آلام الناس وأوجاعهم في جمع الثروات. ونرى محامين يستعملون علوم القانون وطرائقه في تبرئة الظالم، وعقاب المظلوم، ولا يهز ضمائرهم صوت العدل، الذي أقسموا أن يرفعوه، ولا يضيرهم إعلاء شأن الباطل، الذي أقسموا أن يخسفوا به وبأصحابه الأرض.

كل هذه الصور القبيحة تفوق في بشاعتها حتى من وظفوا العلم في الجدل العقيم والمتع الذهنية الزائلة، لأنها نتاج تصور فاسد لا يرى في العلم سوى أنه وسيلة لتحقيق مآرب غير خيرة، وغير شريفة.

(ح) **ضرورة قبول الآخر**: ربطت الفلسفة السياسية بين «القبول» و«الالتزام السياسي» حين ذهبت للإجابة عن تساؤل مفاده: لماذا يتعين علينا إطاعة الحكومة؟ وهو السؤال الذي أثاره العقل الأوربي حين شرع في مراجعة فكرة «الحق الإلهي للملوك» وراح يضربها من كل جانب حتى تهاوت صريعة تحت أقدام فكرة **«العقد الاجتماعي»** الذي يعد المفكر الإنجليزي جون لوك من روادها. وتطالب هذه الفكرة بإبرام عقد بين الحاكم والمحكوم، يحدد الواجبات والحقوق المتبادلة. فيصبح من الواجب على المواطنين طاعة الحاكم ما دام الأخير ينفذ بنود هذا العقد، فإن أخل بها بات الطريق مفتوحا ومباحا أمام التمرد عليه، والخروج على سلطانه.

وأفاض المفكرون السياسيون المعاصرون في ترميم الشروخ التي وردت على فكرة «العقد الاجتماعى» في طورها الأول، فأنهوا معضلة التناقض بين انتماء الفرد للدولة وبين رفضه للنظام السياسي القائم من خلال القول بأننا حين نتخذ موقفا سياسيا معارضا، أو نمتنع عن التصويت للحكومة الموجودة في السلطة، فإن هذا لا يعني أبدا رفضنا للإجراءات التي تم بموجبها اختيار تلك الحكومة، وهي إجراءات تنطوي على الاعتراف بحق المعارضة في التعبير عن رأيها والوصول إلى السلطة، وهذا ما تتيحه النظم الديمقراطية.

عند هذا الحد بدأت فكرة **قبول الآخر**، بوصفه هنا يمثل السلطة أو الحكومة، لتسيح في الجهات الأربع بحثا عن مناطق جديدة لإنشاء روافد المصطلح وتجلياته وتطبيقاته، فظهرت تعبيرات مثل **«الرأي الآخر»** و**«عدم إقصاء الآخر»** و**«عدم إلغاء الآخر»** و**«التعايش مع الآخر»**.. إلخ. وراح البعض يتوسع في تعريف الآخر إلى درجة وصفه بأنه «هو غيرك بعد عنك أم قرب»، ولذا فقد يكون أباك، وأمك، وأخاك، وابنك، وزوجك، وابنتك، وابن عائلتك، وجارك، وابن بلدك، وأخاك في الدين، وفي الإنسانية. وطفق آخرون يتساءلون عن المعني الواسع لقبول الآخر: هل هو قبول الاستماع إليه والدخول في حوار معه؟ أم قبول التعامل معه؟ أم قبول التعايش برفقته؟ أم التزاوج والمساكنة؟ أم المحبة والتآخي؟ أم التساوي في كل شيء؟ أم التساهل في كل ما لديه من اعتقادات وسمات وأفكار وتصورات وتصرفات؟

وكل هذه أسئلة مشروعة في إطار المساجلات التي يخشى أصحابها أن تكون فكرة

«قبول الآخر» تعني بالضرورة التنازل له، والانسحاق أمامه، والتسليم بكل ما يعتقد فيه أو يفكر به، والتساهل أمام سلوكه مهما كان معوجا، وأمام أقواله مهما كانت مغلوطة. أو أنها تعني أن يتخلى الإنسان عما هو منوط به من تغيير أوضاع بائسة، أو محاربة أفكار هدامة، أو الأخذ بيد الناس إلى ما هو أفضل وأرقى دائما.

ومثل هذا الهواجس تنبع من خلط أصحابها بين فكرة «القبول» وفكرة «الاتفاق»، فالأولى لا تعني الثانية في كل الأحوال والأوضاع. فالاتفاق يعني تحديد النقاط التي يجمع عليها أشخاص يهتمون بموضوع أو موقف مشترك. وقد يعبر عن مجموعة القيم والمعتقدات والاتجاهات التي يتخذها أعضاء ثقافة معينة، وتمثل إطارا متفقا عليه، بغية تحقيق التكامل الاجتماعي. ولذا فإن من الضروري أن يوجد قدر ما من الاتفاق حول شرعية النظام السياسي، وتوزيع الأدوار، وتحديد المسؤوليات، وبناء المكانة.

والاتفاق نوع من التضامن والمشاركة في القيم والأهداف والقواعد التي تحكم النسق الاجتماعي، وهو شعور بالوحدة أو الكيان الكلي، لكن هذا لا يعني بالضرورة أن الاتفاق يأتي كاملا داخل هذا النسق في كل الأوضاع والظروف والأحوال. وهو قد يكون كبيرا في موضوعات معينة أو مواقف محددة، وصغيرا أو محدودا بالنسبة لأخرى. كذلك تختلف نسبة السكان الذين يشتركون في الاتفاق حول نقاط مرجعية محددة. ومن العسير تحقيق اتفاق أو إجماع مطلق في المجتمعات الكبيرة المعقدة، التي توجد بها طبقات مختلفة المصالح، وجماعات سلالية، ومذاهب دينية، وثقافات فرعية متنوعة، ومجتمعات محلية متعددة، وتوزيع غير متعادل للقوة والسلطة، والدخل، وتباين القدرات، وفرص التعليم، والموارد، والمهن والوظائف.

ويذهب التربويون إلى التأكيد على أن «قبول الآخر» حيث ثقافة تكتسب منذ الصغر، وأنه يمكن تنمية فهم الطفل للآخرين من خلال ما يلي:

أ ـ **تقدير الآخرين**: عبر تمييز وقبول الاختلافات معهم، وتمييز القدرات والمواهب الخاصة، والأداء المتميز لديهم.

ب ـ **فهم مشاعر الآخرين**: من خلال تمييز واحترام مشاعرهم واحتياجاتهم، وفهم تأثير تصرفات الشخص على مشاعر وسلوك غيره.

ج ـ مهارات العيش في جماعة: وتتمثل في القدرة على التفاهم مع الآخرين، والتعاون داخل جماعة إنسانية رئيسية أو ثانوية، والقدرة على الدخول في صداقات، وإمكانية التشارك مع الآخرين عطاء وأخذا، وتمييز مزايا العمل مع الآخرين، وفهم وتلمس الاحتياج للقوانين، والاتفاقات، بعد امتلاك القدرة على وضعها أو سنها ثم الامتثال للعيش في ظلها.

د ـ تعلم فض المنازعات: ويتم هذا عبر تنمية الحلول الملائمة لحل الخلافات، وضبط النفس في التعامل مع الرفاق وغيرهم.

وفكرة قبول الآخر راسخة في الأديان السماوية التي أنزلها الله لمصلحة البشر، واستقامة الحياة ورقيها. ويقوم تصور الإسلام لقبول الآخر، على آيات قرآنية محددة منها هاتان الآيتان، اللتان يقول فيهما الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾ (الحجرات: ١٣)... ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ (هود: ١١٨). وتقوم هذه الرؤية على عدة مبادئ، أوردها الباحث ممدوح الشيخ في كتابه المهم الذي وسمه بـ«ثقافة قبول الآخر» على النحو التالي:

١ ـ **وحدة الأصل الإنساني كله بحيث لا يكون مقبولا مع الاختلاف أو الخلاف** نفي الإنسانية عن «الآخر» بأي مبرر أو بأي صيغة.

٢ ـ **اختلاف الأمم إرادة إلهية** وهو من ناحية أخرى ابتلاء شأنه شأن كل الابتلاءات التي تمحص إيمان الإنسان.

٣ ـ **إن الاختلاف في الدين سنة كونية وجزء من حال التعدد في الكون الفسيح.**

٤ ـ **جاء التعدد الإنساني بعد «وحدة»**، وهو مرتكز مهم بني عليه مبدأ آخر مهم هو المساواة في الإنسانية، فكما أننا جميعا نرجع إلى أبي البشرية آدم عليه السلام، فإننا جميعا ننحدر من أمة واحدة تفرقت.

٥ ـ **أكد القرآن في مواضع عديدة وحدة الأصل الإنساني من حيث المادة التي خلق منها وعملية الخلق والفطرة التي فطر الله عليها الناس.**

٦ ـ عندما تحدث القرآن عن الطبيعة النفسية للإنسان لم يفرق في السمات المشتركة بين أمة وأخرى، ولا بين مؤمن وملحد.

٧ ـ لم يكن إخبار المؤمنين بهذه السنن الكونية في الاختلاف والتعدد مقصورا على مجرد اتساع «معرفتهم» **فالقرآن كتاب هداية ومن ثم فإنه كما توجه للمؤمنين توجه إلى «الناس» مؤمنين وغير ذلك.**

٨ ـ تبقى العلاقة بين «الناس» في القرآن محكومة بقيود أخلاقية وحدود لا يجوز انتهاكها لأنها أوامر إلهية كرمت «الآخر» أيما تكريم عندما جعلت احترام إنسانيته واجبا شرعيا، بل جعلت العدل معه علامة من علامات التقوى.

٩ ـ تأكيد حرمة الحياة البشرية على قاعة المساواة التامة في الإنسانية.

١٠ ـ إقرار مبدأ أن الخير يجوز أن يتجاوز غير المؤمنين ليشمل أكثر فئات «الآخر» عداء.

(ط) فض الاشتباك بين الإسلام والعلمانية: كان لا يجب على الإطلاق أن نضع دينا عظيما عميقا شاملا راسخا رائقا رائعا مثل «الإسلام» في مقارنة مع فلسفة واتجاه إنساني مثل «العلمانية» أيا كانت حدودها وروافدها. وكان لا يجب أن نظهر الأمر وكأنه صراع بين ندين، وما هما كذلك. ولو أن من يزعمون انتصارهم للإسلام يعرفون جيدا قيمة هذا الدين وقامته ما وضعوه أبدا في مواجهة مع مذهب فكري.. لكن الجهل ساد وعم وطم، لأجد نفسي هنا في هذا المقام مجبرا ومضطرا إلى أن أعامل هؤلاء على قدر نواياهم، التي لا أشك في إخلاصها، وإن كنت متيقنا من أن الصواب قد جانبهم في كثير من الأمر، حتى لو كانوا لا يعلمون.

والآن سأحاول أن أجلي هذا الالتباس على قدر استطاعتي، وأبين في نهاية المطاف ما ينطوي عليه برنامج حزب «الحرية والعدالة» الذي خرج من رحم جماعة الإخوان من توجهات يمكن أن نقول عليها «علمانية» حتى لو كان أصحابها لا يدركون هذا.

لقد رأينا كيف وقع انقسام واستقطاب حاد فور انتهاء الموجة الأولى من ثورة ٢٥ يناير، ليس على أساس تضارب المصالح أو التباين في وسائل صنع السياسة أو حتى أهدافها في المرحلة المقبلة، إنما يقام الخلاف على أساس فكري، بين تيارين «تنويري»

و«تراثي» يطلق الثاني على نفسه «ديني» ويطلق على الأول «مدني»، محيلا تلك المدنية بالضرورة إلى «العلمانية» بمفهومها الغربي، في محاولة واضحة لبناء جدار من الشك والريبة بين أتباع «التيار المدني» والمحيط الاجتماعي العريض.

وفي كتاب له صدر أخيرا تحت عنوان «العلمانيون والإسلاميون: محاولة لفض الاشتباك» عبر ياسر أنور عن هذا الجو المشحون بالتربص قائلا: «الخلاف المحتد الآن بين فريقين، أحدهما يزعم علمانية مصر وهي ليست كذلك، والآخر يجزم بإسلاميتها وهو قول عاطفي، فيه صواب وخطأ. كلا الفريقين يعاني من قراءة وجدانية للواقع، وهذا يطرح علامة استفهام على مخزون الوعي السياسي لدى الفريقين، ومدى قدرتهم على استيعاب ملامح وخصائص اللحظة الراهنة».

ويتصور المتعجلون والمغرضون على حد سواء أن الفكر الإسلامي والعلمانية طريقان لا تلتقيان أبدا، لا في الفكر ولا في الواقع المعيش، ويروجون لمقولات نمطية جامدة عن تبادل الكراهية بين الاثنين، وعن صراع ظاهر وباطن بينهما، يعرضونه في صيغة «معادلة صفرية» فإما هذا وإما ذاك، ولا جمع أو تقريب يضيق الهوة في الفكر والممارسة بين ما هو «إسلامي» وما هو «علماني».

وقد ساهم كثيرون من مفكري حركة «الإحياء الإسلامي» أو «الصحوة الإسلامية» الحديثة في تغذية هذا التصور، فكتبوا المؤلفات والدراسات والمقالات التي تحمِّل «العلمانية» مسؤولية كثير مما يجري في بلاد المسلمين من تخلف عن ركب الحضارة الحديثة، والاستلاب حيال الغرب، والتقليل من شأن العطاء الحضاري للعرب والمسلمين في زمنهم الزاهر والزاخر. ووصل الأمر إلى حد تصوير العلمانية بأنها مؤامرة على الدين، ونعت كل من ينادي بها أو يعتنقها بأنه كافر أو فاسق أو عميل لأعداء الأمة. والتقط شباب التنظيمات والجماعات السياسية ذات الإسناد الإسلامي هذه الرؤية ورفعوا شعار «لا شرقية ولا غربية» في المظاهرات والاحتجاجات، في وجه الغرب تارة، وضد الأنظمة الحاكمة طورا، وذلك في ظل تقدير الإسلاميين لهذه الأنظمة ورجالها بأنهم علمانيون.

ومثل هذه التصورات تنطلق من فهم خاطئ لكثير من القيم العامة العميقة التي

ينطوي عليها الإسلام، بقدر ما تنبني على إدراك مزيف لمعنى العلمانية، يعطيها وزنا أكبر مما هي عليه، ويخلط جزءها بكلها، ويتوهم أنها نظرية متكاملة الأركان، مكتفية بذاتها، قادرة على الصمود والتحدي في كل وقت وكل مكان. كما أن هذا التصور يجور على الإسلام نفسه، حين يضع الدين السماوي الخاتم، الصالح لكل زمان ومكان، في مضاهاة أو مقارنة أو حتى مواجهة مع العلمانية، التي هي في النهاية منتج فكري أرضي ووضعي، قابل للمراجعة والدحض، وينصرف في أغلبه إلى العقل ومقتضياته، من دون أن يمس شغاف الروح وأغوار النفس ونبض القلب، كما يفعل الدين، في تجلِّيه وجلاله.

لكن المضاهاة بين الإسلام والعلمانية يمكن أن تجري في ساحة ضيقة أو مساحة محددة تتمثل في الجانب الذي يتماس فيه الإسلام مع الممارسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فعند هذا الحد يقدم الدين نفسه للناس بوصفه إطارا نظريا لبعض الممارسات الحياتية، بل يمكن أن يتحول الدين إلى إجراءات واقعية للتعامل مع المشكلات الجارية. وهنا يمكن للعلمانية سواء كانت مصروفة إلى الاشتراكية أم الرأسمالية أن تزاحم الأديان أو تساعدها أو تطرح نفسها بديلا جزئيا لها، لكنها في كل الأحوال والظروف لا يمكنها أن تزيحها أو تحل محلها، وليس بوسعها أن تؤدي ما تؤديه الأديان في الجوانب المرتبطة بالامتلاء الروحي والسمو الأخلاقي، وليس بمقدور العلمانية أن تطرح إطارا أكثر تماسكا وأعمق مما تطرحه الأديان في النظرة الشاملة إلى الحياة، بكل مسراتها وأوجاعها.

لو أمعنا النظر، بروية وتجرد ونزاهة، فسنجد أن الأبواب مفتوحة بين «الفكر السياسي الإسلامي» و«العلمانية» في طورها الجزئي، الذي يقوم على معادلة مفادها أن «فصل الدين عن السلطة ضرورة، لكن فصله عن المجتمع جريمة» وليس في طورها الكلي الذي يحاول إقصاء الدين عن الحياة تماما. فعند هذا الحد **يمكن للطرفين أن يتقابلا، وللطريقين أن تلتقيا، على عدة أسس، لا ينكرها إلا جاهل** أو متنطع أو متسرع لا يمعن النظر في الحقائق، أو متهرب من مواجهة الواقع.

وأول هذه الأسس أن الإسلام ليس دينا روحانيا خالصا، بل يزاوج بين المادة والروح

في توازن وتعادلية جلية. والمادة مناط العلمانية، ومحور وضعيتها المنطقية التي لا تؤمن إلا بها هو محسوس وملموس، حتى لو كانت الأخيرة قاصرة عن تحقيق الامتلاء الروحي والإيمان بالغيب الذي يكمن في الإسلام والأديان عامة. لكن الفارق أن الإسلام لا يقف عند حد هذه المادية بل يتجاوزها إلى الحدسي والروحي، ويتحدث عن «المعرفة اللدنية» التي لا تأتي من الحواس الخمس بل يلقيها الله سبحانه وتعالى في قلوب عباده، وهو الذي علم الإنسان ما لم يعلم. ويتحدث الإسلام أيضا عن تزكية زينة الروح إلى جانب حضه على زينة الجسد.

وثانيها أن الإسلام لا يعارض «دنيوية» العلمانية، لأنه لا يلغي الدنيا لحساب الآخرة، إذ يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ (القصص: ٧٧). ويطلب الرسول صلى الله عليه وسلم من المسلمين أن يجدوا ويعملوا إلى آخر لحظة في حياتهم: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن يغرسها فليغرسها»، ويقول: «فضل العامل على العابد كفضلي على سائر الناس». والدنيا في الإسلام هي الطريق إلى الآخرة، وبالتالي فإنه يحترمها، ويقدم ما يؤدي إلى العيش فيها بقوة وسلام، يحقق للإنسان إنسانيته التي خلقه الله عليها، بوصفه خليفته في الأرض، وكونه كائنا مختلفا عن الملائكة والجان والشياطين.

أما الأساس الثالث فهو أن الإسلام لا يعرف «الكهنوت» ولا يضفي أي قداسة على بشر مهما علت مكانتهم، ويجعل العلاقة بين الإنسان وربه مباشرة، لا وسطاء فيها ولا أوصياء عليها. وإذا كانت العلمانية قد قامت على محاربة هذه الوساطة، حين أساء رجال الكنيسة في أوربا استخدامها لحساب السلطة الزمنية، فإن الإسلام من قبلها قد حاربها، وانتصر في «نصه» لهذا، وإن كانت الممارسة قد شابتها نقائص وعيوب من استغلال الإسلام لحساب الحكم، أو تحول بعض الفقهاء إلى سلطة فوق عقول الناس وأحوالهم ومصالحهم، أو ظهور طبقة «رجال دين» تسعى إلى احتكار إنتاج الرأي الديني.

والأساس الرابع هو أن الإسلام جعل من «التفكير فريضة»، إذ إن أول كلمة في كتابه المؤسس «القرآن الكريم» هي ﴿اقْرَأْ﴾، وهناك عشرات الآيات في القرآن الكريم التي تدعو إلى التفكر والتدبر في خلق الله كافة ونفس الإنسان وأغوارها خصوصا. وبالتالي

فإن الإسلام في هذه الناحية لا يتعارض مع مطالبة العلمانية بإعمال العقل، وطلب العلم، لكنه يرفض المغالاة في الاعتماد عليه بحيث لا يصبح سلطان إلا سلطانه، أو يصير إلها يُعبد من دون الله، أو يتوهم أن بوسعه أن يستغني عن رسالة السماء، بدعوى أنه وحده قادر أن يميز الحسن من القبيح، والخبيث من الطيب. ففي حقيقة الأمر فإن هذا التمييز يبقى مسألة نسبية، تخضع لاعتبارات معقدة تخص كل فرد على حدة، ومن ثم فإن ما يراه عمرو صوابا قد يراه زيد خطأ. أما رسالة السماء فإنها تضع إطارا جامعا مانعا وقاطعا للحكم على الأشياء والأفعال، وهو حكم يسرى على الجميع، ويقوم على قاعدة أن «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات».

أما الأساس الخامس فهو إقرار الإسلام بأن الحكمة، القائمة على العقل والعلم والفهم وإدراك روح الإسلام ومقاصده وقيمه، جزء أصيل من أفكاره وتشريعاته، إذ يقول الرسول «الحكمة ضالة المؤمن فأنى وجدها فهو أولى بها». وبعض ما تطرحه «العلمانية الجزئية» يقع تحت طائلة الحكمة، لأن فيه ما يساعد العقل على التفكير، وما يقي الدين من أن يتحول إلى أيديولوجية سياسية، أو إلى سلطة حاكمة مصابة بكل عيوب وثقوب السلطة في كل زمان ومكان.

والأساس السادس ينبثق من مقاصد الشريعة ذاتها، والتي تجعل «حفظ النفس» مقدم على «حفظ الدين» حسبما اتفق الفقهاء، أو هذا الذي ذهب إليه الإمام الطوفي حين قدم «المصلحة» على «النص» في كثير من الأحيان. وحفظ النفس يعني ببساطة الانتصار لحياة الإنسان وحرمة واحتياجات جسده. وحفظ النفس في بلادنا حاليا يتطلب برنامجا لمكافحة الفقر والمرض والجهل، وهذا هو جوهر الشرع الذي نريده الآن.

عند هذا الحد نجد أن الإسلام يستوعب العلمانية الجزئية، أو الأطوار الدنيا من العلمانية، والتي تنتمي إليها الأغلبية الكاسحة من العلمانيين العرب، بل لدى الإسلام ما يجعله غنيا عن كثير من أطروحاتها ومراميها، **ويعارض فقط العلمانية الشاملة التي تسعى إلى إقصاء الدين خارج الحياة قاطبة، والعلمانية الإلحادية التي** تتوهم موت الإله أو نسيانه للعالم. لكن للأسف فإن كثيرين من الكتاب والفقهاء الإسلاميين الجدد يخلطون الحابل بالنابل، ويتعاملون مع العلمانية على اختلاف درجاتها وألوانها باعتبارها

شيئا واحدا إلحاديا وكريها، مع أن القوى السياسية التي تتخذ من الإسلام أيديولوجية لها تتعاطى العلمانية دون أن تدري.

فالسلفيون في مصر سارعوا عقب ثورة يناير إلى إنشاء أحزاب سياسية، ويتحدثون عن الديمقراطية، ويتنافسون على مقاعد البرلمان، مع أن الفقه الذي يتمسكون به يتحدث عن الفرق وليس الأحزاب، والبيعة وليس الانتخاب، وأهل الحل والعقد وليس البرلمان، والشورى وليس الديمقراطية. وكل هذا ابن المشروع السياسي الغربي العلماني. وليس معنى هذا أن الإسلام بعمومه ليس بوسعه أن يتطور في الواقع، بل على النقيض من هذا تماما، فالنص القرآني ببعده عن التفاصيل وتركيزه على المبادئ العامة، أطلق صلاحيته لكل زمان ومكان، لكن العيب في هؤلاء الذين يتمسكون بأقوال السابقين من البشر ويعطونها قداسة، ولا يريدون أن يبرحوها أبدا.

رابعا: من حوار الحضارات إلى تفاهم المتحضرين

هناك من يتوقع أن تصل الحضارات البشرية كافة في وقت، طال أم قصر، إلى نوع من التماثل في التطبيقات التقنية، وبالتالي تتماثل طرق المعيشة. لكن هذا التماثل في مجال التقنيات لا يعني أبدا خلق أنماط إنسانية، بل ستظل هناك عدة حضارات متمايزة جدا، وذلك بحكم اختلاف البشر، وهو اختلاف طبيعي، لا جدال فيه. وسوف يكون لفظ الحضارة على المدى البعيد، سواء احتفظ بطبيعته الفردية أو الجماعية، أو بهما معا، لفظا لا يتوقف أمامه المؤرخون، أو يترددون بشأنه في الوصول إلى رأي صريح حازم قاطع(١).

وظني أن هذا الرأي القاطع لن يخرج عن الإيمان بثلاثة أمور أساسية، الأول هو أن الحضارات الإنسانية لا تفنى كلية، ولا تنتهي أبدا إلى العدم، بل هي تندمج، أو ما تبقى منها، في الحضارة التي تليها. والثاني هو أن أي حضارة، مهما علا شأنها، مصيرها إلى التراجع، لتفسح الطريق أمام غيرها ليتقدم، وهذه سنة حياتية لا فكاك منها، مهما

---

(١) فرناند بروديل، مرجع سابق، ص: ٧.

طال الزمن بتسيد حضارة ما. أما الثالث فهو أنه لا يوجد ما يمنع منعا حتميا أن تعود حضارة أفل نجمها إلى سابق توهجها وعطائها.

وتلك الآراء الثلاثة تفرض أن يظل الحوار مفتوحا بين الحضارات، أيا كان وضعها، ومهما كان حجم عطائها، فلا أحد يمتلك كل شيء ومعنى، ولا أحد محروم من أي شيء وأي معنى. ومن هنا فإن الجميع يحتاج بعضهم إلى بعض. وبالمفهوم الاقتصادي فإن كل طرف حضاري لديه ميزة نسبية في أمور معينة، ومن ثم يصبح من الرشد أن يتبادل الناس المزايا، وكل ما يفيد البشرية في بحثها الدائب والدائم عن الترقي في المعيشة، وتحسين شروط الحياة وفرصها.

وهذا الفهم، الذي يجب أن يشتد ساعده ويترسخ، لا يصح أن يترك فقط للمؤسسات الرسمية، سياسية أو دينية أو ثقافية، لكن من الضروري أن يمتد إلى الأفراد العاديين المتحضرين، في مختلف أرجاء المعمورة، ممن يؤمنون بأن الحوار هو الطريق الأمثل للتعامل بين البشر، وبالتالي السبيل الأفضل لإقامة علاقات إيجابية بين الوحدات التي ينتظم فيها الناس، مؤسسات أو دولا أو حضارات جامعة.

إن ثورة الاتصالات الرهيبة، التي حولت العالم بأسره إلى قرية صغيرة، تقدم آلية قوية لقيام تحاور بين المتحضرين، بعيدا عن المسارب الرسمية، التي تسيس الحوار وترهنه بالمصالح الدولية والتصورات الإستراتيجية لكل دولة، أو تكتل إقليمي ما.

والحوار بين المتحضرين يجب أن يشمل الأفراد والتجمعات الشعبية على حد سواء، فمؤسسات المجتمع المدني التي يشتد ساعدها ويترسخ وجودها في مختلف التفاعلات والعلاقات الحياتية وتتعزز روابطها على المستوى العالمي، عليها دور كبير في إطلاق حوار المتحضرين، جنبا إلى جنب مع الجهود الفردية، التي يبذلها أناس ضمائرهم يقظة، وقلوبهم موجوعة، ونفوسهم قلقة، مع حالة التوحش التي يعيشها العالم.

مراجع الكتاب

مرتبة حسب ورودها

أولا ـ الكتب العربية

١ ـ وهبة الزحيلي، «التمويل وسوق الأوراق المالية»، (دمشق: دار المكتبي) الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

٢ ـ د. أمين أنور الخولي، «الرياضة والمجتمع»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ديسمبر ١٩٩٦) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٢١٦).

٣ ـ جيفري ستيرن، «تركيبة المجتمع الدولي: مقدمة لدراسة العلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٠)، الطبعة العربية الأولى.

٤ ـ د. إسماعيل على سعد، «النظريات السياسية: نظرية القوة»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٤) الطبعة الأولى.

٥ ـ كريس براون، «فهم العلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤)، الطبعة العربية الأولى.

٦ ـ د. حسين مؤنس، «تاريخ موجز للفكر العربي»، (القاهرة: دار الرشاد) الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٧ـ ماهر الشريف، «تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي»، (دمشق: دار المدى) الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

٨ ـ د. سعد جلال، «المرجع في علم النفس»، (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٨٥) الطبعة الثانية.

٩ ـ دينيس لويد، «فكرة القانون»، ترجمة: سليم الصويص، مراجعة: سليم بسيسو، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر ١٩٨١)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٤٧).

١٠ ـ فايز اللمساوي، «الدفوع القانونية والمشكلات القضائية في النصب وخيانة الأمانة»، مجموعة النيل العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

١١ ـ د. محمد الروبي، «الدفع بالإحالة لقيام ذات النزاع أمام محكمة أجنبية: دراسة مقارنة»، مذكرات مقررة على كلية الحقوق، جامعة حلوان المصرية.

١٢ ـ الإمام محمد عبده، «الأعمال الكاملة» تحقيق وتقديم: د. محمد عمارة، (القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٦) الطبعة الثانية.

١٣ ـ ناصيف نصار، «منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر»، (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٥) الطبعة الأولى.

١٤ ـ محمد إبراهيم الدسوقي، «الغضب بين الدين والعلم»، طبعة خاصة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

١٥ ـ د. يوسف صائغ، «التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس في الوطن العربي»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢) الطبعة الأولى.

١٦ ـ كارل بوبر، «بؤس الأيديولوجيا: نقد مبدإ الأنماط في التطور التاريخي»، ترجمة: عبد الحميد صبره، (بيروت: دار الساقي)، سلسلة «الفكر الحديث»، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

١٧ ـ شانتال ميلون دلسون، «الأفكار السياسية في القرن العشرين»، ترجمة: د. جورج كتورة، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

١٨ ـ د. حمدي عبد الرحمن حسن، «الأيديولوجية والتنمية في إفريقيا: دراسة مقارنة لتجربتي كينيا وتنزانيا»، (القاهرة/ جامعة القاهرة ـ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية)، الطبعة الأولى، ١٩٩١.

١٩ ـ د. أحمد عبد الله، «نحن والعالم الجديد: محاولة وطنية لفهم التطورات العالمية»، (القاهرة: مركز المحروسة للبحوث والتدريب والمعلومات)، سلسلة «كتاب المحروسة»، العدد رقم (١١)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

٢٠ ـ د. سمير أمين، «ما بعد الرأسمالية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، سلسلة «كتاب المستقبل العربي»، رقم (٩)، الطبعة الأولى، ١٩٨٨.

٢١ ـ د. فؤاد مرسي، «الرأسمالية تجدد نفسها»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، رقم (١٤٧)، مارس ١٩٩٠.

٢٢ ـ دانييل جورين، «اللاسلطوية: من النظرية إلى التطبيق»، ترجمة: مزاحم الطائي، (طرابلس: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان)، الطبعة الأولى.

٢٣ ـ د. محمد عزيز الحبابي، «عالم الغد: العالم الثالث يتهم ـ مدخل إلى الغدية»، ترجمة: د. فاطمة الجامعي الحبابي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩١.

٢٤ ـ د. سالم يفوت، «الهاجس الثالثي في فلسفة محمد عزيز الحبابي»، في مجموعة باحثين، «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر: بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول الذي نظمته الجامعة الأردنية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.

٢٥ ـ ألفن توفلر، «وعود المستقبل»، ترجمة: فارس عصوب، (بيروت: دار المروج)، ١٩٨٦.

٢٦ ـ د. سمير أمين، «بعض قضايا المستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر»، (بيروت: دار الفارابي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٠.

٢٧ ـ فضيل أبو النصر، «الإنسان العالمي: العولمة والعالمية والنظام العالمي»، (بيروت: بيسان للنشر والتوزيع والإعلام)، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

٢٨ ـ مجموعة باحثين، «القومية العربية والإسلام»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.

٢٩ ـ السيد يس (محرر)، «نحو تأسيس نظام عربي جديد»، (عمان: منتدى الفكر العربي)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

٣٠ ـ د. أنور عبد الملك، «تغيير العالم»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٩٥)، نوفمبر ١٩٨٥.

٣١ ـ د. ضياء زاهر، «القيم في العملية التربوية»، (القاهرة: مؤسسة الخليج العربي)، ١٩٨٨.

٣٢ ـ د. كريم يوسف أحمد كشاكش، «الحريات العامة في الأنظمة السياسية المعاصرة»، (الإسكندرية: منشأة المعارف)، ١٩٨٧.

٣٣ ـ د. أحمد جلال حماد، «حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدإ المشروعية: بحث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام»، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

٣٤ ـ جون ستيورات ميل، «أسس الليبرالية السياسية»، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، د. ميشيل متياس، (القاهرة: مكتبة مدبولي)، ١٩٩٦.

٣٥ ـ د. ناصيف نصار، «منطق السلطة: مدخل إلى فلسفة الأمر»، (بيروت: دار أمواج)، الطبعة الأولى، ١٩٩٥.

٣٦ ـ عامر الزمالي، «مدخل إلى القانون الدولي الإنساني»، (تونس: المعهد العربي لحقوق الإنسان ـ اللجنة الدولية للصليب الأحمر)، الطبعة الثانية، ١٩٩٧.

٣٧ ـ د. نوال سليمان رمضان، «التنشئة الاجتماعية والقيم السياسية لدى الطفل المصري»، (القاهرة: دار النهضة العربية للطبع والنشر والتوزيع)، ١٩٩٢.

٣٨ ـ جلين تيندر، «الفكر السياسي: الأسئلة الأبدية»، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، (القاهرة: الجمعية المصرية لنشر المعرفة العالمية)، الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٣.

٣٩ ـ د. تركي الحمد، «عن الإنسان أتحدث: تأملات في الفعل الحضاري»، (بيروت: دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع)، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.

٤٠ ـ محمود أمين العالم، «الثقافة والثورة: مقالات في النقد»، (بيروت: دار الآداب) الطبعة الأولى، ١٩٧٠.

٤١ ـ د. جلال أمين، «تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية: خرافات شائعة عن التخلف والتنمية وعن الرخاء والرفاهية»، (القاهرة: مطبوعات القاهرة) الطبعة الأولى، ١٩٨٣.

٤٢ ـ د. فؤاد زكريا، «التفكير العلمي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة» رقم (٣) الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.

٤٣ ـ جمال البنا، «أصول الشريعة»، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى.

٤٤ ـ د. عبد الوهاب المسيري (محرر)، «إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة إلى الاجتهاد»، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٩٩٨.

٤٥ ـ ديفيد ب. رزنيك، «أخلاقيات العلم: مدخل»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد (٣١٦) يونيو ٢٠٠٥.

٤٦ ـ توماس جولدشتاين، «المقدمات التاريخية للعلم الحديث: من الإغريق القدماء إلى عصر النهضة»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (٢٩٦)، سبتمبر ٢٠٠٣.

٤٧ ـ ألبرت أينشتين وليوبولد إنفلد، «تطور علم الطبيعة»، ترجمة: محمد النادي وعطية عاشور، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة «سلسلة العلوم والتكنولوجيا، ٢٠٠٦.

٤٨ ـ روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو، «العلم في منظوره الجديد»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (١٣٤)، فبراير ١٩٨٩.

٤٩ ـ كارل ر. بوبر، «أسطورة الإطار: في دفاع عن العلم والعقلانية»، تحرير: مارك أ. نوترنو، ترجمة: د. يمنى طريف الخولي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (٢٩٢)، إبريل ٢٠٠٣.

٥٠ ـ د. نصر محمد عارف، «التنمية من منظور متجدد»، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.

٥١ ـ تيد روبرت جير، «لماذا يتمرد البشر»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤).

٥٢ ـ جيمس سكوت، «المقاومة بالحيلة: كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم»، (بيروت: دار الساقي للطباعة والنشر، ١٩٩٥).

٥٣ ـ مصطفى سويف، «مقدمة لعلم النفس الاجتماعي»، (القاهرة: الأنجلو المصرية، ١٩٧٨).

٥٤ ـ شحاتة ياسين، «التحايل: أسلوب التأثير على الآخرين»، (القاهرة: طبعة خاصة، د. ت).

٥٥ ـ عبد الله العروي، «مفهوم الأيديولوجيا، (الدار البيضاء/ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٣).

٥٦ ـ نبيل محمود توفيق السمالوطي، «الأيديولوجيا وقضايا علم الاجتماع النظرية والمنهجية والتطبيقية»، (الإسكندرية: دار المطبوعات الجديدة، ١٩٨٩).

٥٧ ـ عمار علي حسن، «النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية»، (القاهرة: دار شرقيات، ٢٠٠٧).

٥٨ ـ صلاح الراوي، «الثقافة الشعبية وأوهام الصفوة»، (القاهرة: مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٢).

٥٩ ـ عز الدين العلام، «الآداب السلطانية: دراسة في بنية وثوابت الخطاب السياسي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ سلسلة عالم المعرفة، فبراير ٢٠٠٦).

٦٠ ـ أبو الحسن الماوردي، «نصيحة الملوك»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مكتبة الأسرة، ٢٠٠٧).

٦١ ـ محمد أركون، «معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية»، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، (بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١).

٦٢ ـ هالة فؤاد، «أسود الزبد ومأساة المثقف الهامشي»، مجلة العربي،(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، أغسطس ٢٠٠٨.

٦٣ ـ محمد رجب النجار، «جحا العربي: شخصيته وفلسفته في الحياة والتعبير»، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦).

٦٤ ـ عبد الغفار مكاوي، «جذور الاستبداد: قراءة في أدب قديم»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، ديسمبر ١٩٩٤.

٦٥ ـ ويليام أوري، «فن التفاوض»، ترجمة: نيفين غراب، (القاهرة: الدار الدولية للنشر والتوزيع، ١٩٩٤).

٦٦ ـ حسن محمد وجيه، «مقدمة في علم التفاوض الاجتماعي والسياسي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) ـ سلسلة «عالم المعرفة»، أكتوبر ١٩٩٤.

٦٧ ـ شاهيناز طلعت، «الدعاية والاتصال: دراسة نظرية وتطبيقية على الوثائق السرية البريطانية عن ثورة مصر سنة ١٩١٩»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو، ١٩٨٧).

٦٨ ـ صلاح محمد نصر، «الحرب الخفية: فلسفة الجاسوسية ومقاومتها»، (القاهرة: الوطن العربي للنشر والتوزيع، د. ت).

٦٩ ـ فرنان شنيدر، «تاريخ الفنون العسكرية»، ترجمة: فريد أنطونيوس، (بيروت/ باريس: دار عويدات، ١٩٨٣).

٧٠ ـ هربرت أ. شيللر، «المتلاعبون بالعقول: كيف يجذب محركو الدمى الكبار في السياسة والإعلان ووسائل الاتصال الجماهيري خيوط الرأي العام»، ترجمة: عبد السلام رضوان، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة «عالم المعرفة»، مارس ١٩٩٩).

٧١ ـ محمود اللبدي، «أساليب الإعلام الصهيوني»، (بيروت: مطابع الكرمل الحديثة، ١٨٨٢).

٧٢ ـ شاكر عبد الحميد، «الفكاهة والضحك: رؤية جديدة»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، يناير ٢٠٠٣).

٧٣ ـ شوقي ضيف، «الفكاهة في مصر»، (القاهرة: دار المعارف، سلسلة «اقرأ»، رقم ٥١١، ٢٠٠٤).

٧٤ ـ د. ممدوح حمادة، «فن الكاريكاتير: من جدران الكهوف إلى أعمدة الصحف» (دمشق: دار عشتروت للطباعة والنشر).

٧٥ ـ مي إبراهيم حمزة، «صورة القضايا العربية في الكاريكاتور السياسي وتأثيرها على الصورة الذهنية لدى الشباب: دراسة مقارنة بين الإنترنت والصحافة المطبوعة»، رسالة ماجستير غير منشورة، (كلية الآداب، جامعة عين شمس، سبتمبر ٢٠٠٦).

٧٦ ـ عبده الأسدي وخلود تدمري، «دراسة في إبداع ناجي العلي»، (دار الكنوز الأدبية، الطبعة الأولى، ١٩٩٤).

٧٧ ـ بهجت عثمان، «الدكتاتورية للمبتدئين.. بهجاتوس رئيس بهجاتيا العظمى»، د. ت.

٧٨ ـ الكاريكاتير وحقوق الإنسان، (دار المستقبل العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠).

٧٩ ـ سعيد عبد الحافظ، «الكاريكاتير المأساة الضاحكة.. حقوق الإنسان في الكاريكاتير المصري»، ملتقى الحوار للتنمية وحقوق الإنسان، يناير ٢٠٠٥.

٨٠ ـ فايز سارة، «القدس في أعمال الكاريكاتوريين العرب»، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠.

٨١ ـ أحمد عبد الحكيم، هشام مرسي، وائل عادل، «حرب اللاعنف: الخيار الثالث»، (بيروت: الدار العربية للعلوم، ٢٠٠٧) الطبعة الأولى.

٨٢ ـ د. محمد حسين هيكل، «الشرق الجديد»، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الأولى.

٨٣ ـ مارتن لوثر كنج، «لماذا نفد صبرنا»، ترجمة: عديلة حسين مياس، مراجعة: مصطفى حبيب، (القاهرة: مؤسسة السجل العربي) سلسلة «الألف كتاب» رقم ٦٣٩، الطبعة الأولى، ١٩٦٦.

٨٤ ـ د. مراد وهبة، «ملاك الحقيقة المطلقة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مكتبة الأسرة، الأعمال الفكرية، ١٩٩٩.

٨٥ ـ حسن الصفار، «الخطاب الإسلامي وحقوق الإنسان»، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي) الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

٨٦ ـ آنا ماري شميل، «الإسلام دين الإنسانية» ترجمة: د. صلاح عبد العزيز محجوب، مراجعة: د. محمود فهمي حجازي، (القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية) سلسلة «قضايا إسلامية» العدد رقم (١٤٧)، الطبعة الثالثة، مايو ٢٠٠٧.

٨٧ ـ محمد عبد الله دراز، «نظرات في الإسلام»، تحقيق: محمد موفق أبو البشر اليانوني، (حلب: مكتبة الهدى) الطبعة الثانية، ١٩٧٢.

٨٨ ـ ستيفن روز وآخرين، «علم الأحياء والأيديولوجيا والطبيعة البشرية»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٤٨)، إبريل ١٩٩٠.

٨٩ ـ فيرجينيا هيلد، «أخلاق العناية»، ترجمة: د. ميشيل حنا متياس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٣٥٦)، أكتوبر ٢٠٠٨.

٩٠ ـ بيرتون بورتر، «الحياة الكريمة»، ترجمة: د. أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة الأولى ١٩٩٣، سلسلة «الألف كتاب الثاني».

٩١ ـ صالح محمد أبو جادو، «سيكولوجية التنشئة الاجتماعية»، (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة)، الطبعة الأولى، ١٩٩٨.

٩٢ ـ جون كوت، «علم النفس الاجتماعي والتعصب»، ترجمة: د. عبد الحميد صفوت إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي) الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

٩٣ ـ د. عزيزة محمد السيد، «السلوك السياسي: النظرية والواقع»، (القاهرة: دار المعارف) الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

٩٤ ـ ب. ف. سكينر، «تكنولوجيا السلوك الإنساني»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٣٢)، أغسطس ١٩٨٠.

٩٥ ـ د. مصطفى حجازي، «التخلف الاجتماعي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور»، (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي)، الطبعة الثامنة، ٢٠٠١.

٩٦ ـ أريك فروم، «الخوف من الحرية»، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، (القاهرة: مكتبة دار الكلمة)، ٢٠٠٣.

٩٧ ـ أريك فروم «الإنسان بين الجوهر والمظهر: نتملك أو نكون» ترجمة: سعد زهران، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، العدد (١٤٠) أغسطس ١٩٨٩.

٩٨ ـ هاني خلاف وأحمد نافع، «الوطن العربي: قضايا مستقبلية»، (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

٩٩ ـ كاي حافظ (محرر)، «الإسلام والغرب وإمكانية الحوار»، ترجمة: صلاح محجوب إدريس، (القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥)، الطبعة الثانية.

١٠٠ ـ السيد يس، «الديمقراطية وحوار الثقافات: تحليل للأزمة وتفكيك للخطاب»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧) الطبعة الثانية.

١٠١ ـ نادية محمود مصطفى (محررة)، «السياسة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين بين الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد الإستراتيجية»، (القاهرة: جامعة القاهرة/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٢)، الطبعة الأولى.

١٠٢ ـ فرناند بردويل، «تاريخ وقواعد الحضارات»، ترجمة: حسين شريف، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٧).

١٠٣ ـ صمويل هنتنجتون، «صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي»، ترجمة: طلعت الشايب، (القاهرة، سطور، ١٩٩٨).

١٠٤ ـ برايان فاغان، «الصيف الطويل: دور المناخ في تغيير الحضارة»، ترجمة: د. مصطفى فهمي، (الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يونيو٢٠٠٧) سلسلة «عالم المعرفة»، العدد رقم (٣٤٠).

١٠٥ ـ ت.س. إليوت، «ملاحظات نحو تعريف الثقافة»، ترجمة: شكري محمد عياد، مراجعة: عثمان نويه، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١)، الطبعة الثانية.

١٠٦ ـ زكي نجيب محمود، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧).

١٠٧ ـ زكي نجيب محمود، «الشرق الفنان»، (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٧).

١٠٨ ـ ريتشارد إي نيسبت، «جغرافية الفكر: كيف يفكر الغربيون والأسيويون على نحو مختلف.. ولماذا؟» ترجمة: شوي جلال (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، فبراير ٢٠٠٥) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٣١٢).

١٠٩ ـ عبد المنعم الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩) الطبعة الأولى، الجزء الأول.

١١٠ ـ جميل مطر، «حوار الحضارات... السياسي أولا»، (بيروت، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية)، العدد رقم (٣٢٥) مارس ٢٠٠٦.

١١١ ـ فخري لبيب، «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟»، (القاهرة: مطبوعات التضامن، ١٩٩٧) الطبعة الأولى.

١١٢ ـ إدوار سعيد، «الاستشراق: المعرفة. السلطة. الإنشاء»، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥) الطبعة الرابعة.

١١٣ ـ عزة عزت، «صورة العرب والمسلمين في العالم»، (القاهرة، مركز الحضارة العربية، ٢٠٠٢) الطبعة الأولى.

١١٤ ـ سمير مرقس، «الآخر.. الحوار.. المواطنة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٦) الطبعة الثانية.

١١٥ ـ منير الحمش، «الأزمة المالية الراهنة ومصير النظام الرأسمالي»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، يونيو ٢٠٠٩) العدد رقم (٣٦٤).

١١٦ ـ د. يوسف القرضاوي، «خطابنا الإسلامي في عصر العولمة»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الأولى ٢٠٠٤.

١١٧ ـ فريدريك جيمسون و ماساو ميوشي، «ثقافات العولمة» ترجمة: ليلى الجبالي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة) المشروع القومي للترجمة، العدد (٦٦٨)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

١١٨ ـ فيج جورج وبول ويلدينج، «العولمة والرعاية الإنسانية»، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة) المشروع القومي للترجمة، العدد (٧٨٣)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥.

١١٩ ـ جون بيليس وستيف سميث، «عولمة السياسة العالمية»، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤.

١٢٠ ـ هيرفريد مونكلر، «الإمبراطوريات: منطق الهيمنة العالمية من روما القديمة إلى الولايات المتحدة الأمريكية»، ترجمة: عدنان عباس علي، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ٢٠٠٨) الطبعة الأولى، سلسلة «دراسات مترجمة» رقم (٢٨).

١٢١ ـ السيد يس، «الحوار الحضاري في عصر العولمة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥) الطبعة الثانية.

١٢٢ ـ هانس بيترمارتين، هارالد شومانن «فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية»، ترجمة: عدنان عباس علي، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أغسطس ٢٠٠٣) سلسلة «عالم المعرفة»، رقم (٢٩٥)، الطبعة الثانية.

١٢٣ ـ بول هيرست، جراهام طومبسون، «ما العولمة؟ الاقتصاد العالمي وإمكانات التحكم»، ترجمة: فالح عبد الجبار، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سبتمبر ٢٠٠١)، الطبعة العربية الأولى.

١٢٤ ـ يوهان هويزنجا، «أعلام وأفكار»، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة الألف كتاب الثانية، ١٩٩٩.

١٢٥ ـ تركي الحمد، «من هنا يبدأ التغيير»، (بيروت: دار الساقي)، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

١٢٦ ـ سيد عويس، «لا للعنف: دراسة علمية في تكوين الضمير الإنساني»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة مكتبة الأسرة، ٢٠٠٢.

١٢٧ ـ د. عزت قرني، :العدالة والحرية في فجر النهضة العربية الحديثة»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد ٣٠، رجب/ شعبان ١٤٠٠ هـ ـ يونيو ١٩٨٠.

١٢٨ ـ عباس محمود العقاد، «التفكير فريضة إسلامية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، الأعمال الدينية، ١٩٩٨.

١٢٩ ـ الشيخ عبد الرحمن تاج، «السياسة الشرعية والفقه الإسلامي» سلسلة «كتاب الأزهر» شوال ١٤١٥ هـ.

١٣٠ ـ د. محيي الدين محمد قاسم، «السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث»، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧ م.

١٣١ ـ عبد الملك بن عبد الله الجويني، «غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق: عبد العظيم الديب، (الدوحة: الشؤون الدينية) ١٤٠٠ هـ.

١٣٢ ـ الإمام محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم د. محمد عمارة، و«الإلهيات»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية، ٢٠٠٦م.

١٣٣ ـ د. حسني أحمد على المتعافين «نظرات إضافية في المصطلحات» طبعة خاصة، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ/ ٢٠٠٧م.

١٣٤ ـ جمال البنا، «أصول الشريعة»، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

١٣٥ ـ د. محمد عمارة، «الإسلام وضرورة التغيير»، (القاهرة: دار المعارف).

١٣٦ ـ إصلاح عبد السلام الرفاعي، «إحياء علوم الدين للإمام الغزالي»، إشراف ومراجعة: د. عبد الصبور شاهين، سلسلة «تقريب التراث»، العدد (١).

١٣٧ ـ د. محمد عمارة، «التراث في ضوء العقل»، (بيروت: دار الوحدة) الطبعة الأولى ١٩٨٠.

١٣٨ ـ د. بكر زكي عوض، «التراث الإسلامي بين التقدير والتقديس»، (القاهرة: وزارة الأوقاف/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية)، سلسلة «قضايا إسلامية» العدد رقم (١٢٥)، رجب ١٤٢٦ هـ ـ أغسطس ٢٠٠٥.

١٣٩ ـ د. حامد ربيع، «مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي»، مشروع إحياء تراث الرواد، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية) الطبعة الأولى.

١٤٠ ـ د. أكرم ضياء العمري، «التراث والمعاصرة»، (الدوحة: كتاب الأمة) الطبعة الثانية، ربيع الآخر ١٤٠٦ هـ.

١٤١ ـ د. زكي نجيب محمود، «ثقافتنا في مواجهة العصر»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الفكرية) ١٩٩٧.

١٤٢ ـ د. رفيق حبيب، «إحياء التقاليد العربية.. في فقه الحضارة العربية ـ الإسلامية»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة كتاب الأسرة، (الأعمال الفكرية) ٢٠٠٣.

١٤٣ ـ عمار علي حسن، «الفريضة الواجبة: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين»، (القاهرة: دار الدار للنشر والتوزيع)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.

١٤٤ ـ د. أحمد محمد جاد عبد الرازق، «فلسفة المشروع الحضاري بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي»، (القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي) الطبعة الأولى ١٩٩٥.

١٤٥ ـ نبيل عبد الفتاح، «المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر.. رؤية أولية للقضايا الأساسية»، (القاهرة: مكتبة مدبولي) الطبعة الأولى.

١٤٦ ـ د. عبد الحليم محمود، «منهج الإصلاح الإسلامي في المجتمع»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (الأعمال الدينية) ٢٠٠٣.

١٤٧ ـ ابن تيمية، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية».

١٤٨ ـ د. رفيق العجم «أثر الخصوصية العربية في المجتمعية الإسلامية»، (بيروت: دار الفكر اللبناني) الطبعة الأولى ١٩٩٣.

١٤٩ ـ تشارلز آدمس، «الإسلام والتجديد في مصر»، ترجمة: عباس محمود، وتقديم: مصطفى عبد الرازق، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة) سلسلة (إصدارات خاصة)، العدد رقم (٣٢)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٦.

١٥٠ ـ طهاري محمد، «مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده»، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب/ تونس: الدار التونسية للنشر)، الطبعة الأولى.

١٥١ ـ عباس محمود العقاد، «عبقري الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده»، (بيروت: دار الكتاب العربي)، ١٩٧١.

١٥٢ ـ مالك بن نبي، «وجهة العالم الإسلامي» ترجمة د. عبد الصبور شاهين.

١٥٣ ـ السيد يس، «إعادة اختراع السياسة من الحداثة إلى العولمة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة «العلوم الاجتماعية»، ٢٠٠٦.

١٥٤ ـ عمر فروخ، «التجديد في المسلمين لا في الإسلام»، (بيروت: دار الكتاب العربي).

١٥٥ ـ د. نور الدين الخادمي، «التجديد من منظور مقاصد الشريعة»، «، مجلة «المنار الجديد»، العدد (٣٣)، شتاء ٢٠٠٦، محرم ١٤٢٧ هـ/ يناير ٢٠٠٦.

١٥٦ ـ هاني عبد الوهاب المرعشلي، «التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر: جمال الدين الأفغاني وقضايا المجتمع الإسلامي»، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية)، الطبعة الأولى.

١٥٧ ـ أمين الخولي، «المجددون في الإسلام»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة «الأعمال الدينية» ٢٠٠١.

١٥٨ ـ عبد المتعال الصعيدي، «المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر»، (القاهرة: مكتبة الآداب)، ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦م.

١٥٩ ـ جمال البنا، «تجديد الإسلام وإعادة تأسيس منظومة المعرفة الإسلامية» (القاهرة: دار الفكر الإسلامي) الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

١٦٠ ـ د. زكي نجيب محمود، «تجديد الفكر العربي»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) ٢٠٠٣.

١٦١ ـ د. أحمد عرفات القاضي، «تجديد الخطاب الديني»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة (العلوم الاجتماعية) ٢٠٠٨.

١٦٢ ـ جوستاف لوبون، «روح الثورات والثورة الفرنسية» ترجمة: عادل زعيتر، (القاهرة: مطبعة دار الكتب والوثاق القومية) ٢٠١١.

١٦٣ ـ د. سيد حامد النساج، «مصر وظاهرة الثورة: دراسة في تاريخ الثورات المصرية»، (القاهرة: دار النهضة الحديثة) الطبعة الأولى ١٩٦٩.

١٦٤ ـ نورمن هامبسن، «التاريخ الاجتماعي للثورة الفرنسية»، ترجمة: فؤاد أندراوس، مراجعة: د. محمد أنيس (القاهرة: دار الكتب والوثاق القومية) ٢٠١١.

١٦٥ ـ جان أسمين، «الثورة الثقافية الصينية»، ترجمة: ذوقان قرقوط، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٧٣.

١٦٦ ـ جون فوران، «مستقبل الثورات» (بيروت: دار الفارابي) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٧.

١٦٨ ـ د. معتز سيد عبد الله، «الاتجاهات التعصبية» (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٣٧) مايو ١٩٨٩.

١٦٩ ـ د. عماد الدين محمد السكري، «عوامل الشخصية الخمس الكبرى وعلاقتها بأساليب التفكير لدى عينة من طلاب الجامعة»، كلية التربية، جامعة المنوفية.

١٧٠ ـ الشيخ حسين أحمد شحادة، «اجتماعيات الدين والتدين: دراسات في النظرية الاجتماعية الإسلامية»، (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي) سلسلة «الدراسات الحضارية» الطبعة الأولى ٢٠١٠.

١٧١ ـ طارق البشري، «الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثانية ٢٠٠٥.

١٧٢ ـ د. عبد المجيد الصغير، «المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ مكتبة الأسرة) سلسلة الفكر، ٢٠١٠.

١٧٣ ـ د. إمام عبد الفتاح إمام، «الطاغية: دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٨٣) مارس ١٩٩٤.

١٧٤ ـ د. محمد عزيز الحبابي، «مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر»، (القاهرة: دار المعارف) ١٩٩٠.

١٧٥ ـ طارق البشري، «ماهية المعاصرة»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الثالثة ٢٠٠٧.

١٧٦ ـ أنتوني جدنز، «علم الاجتماع»، ترجمة: د. فايز الصباغ، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة) الطبعة الرابعة، ٢٠٠٥.

١٧٧ ـ سمير بودينار، «الحوار الحضاري وسؤال الهوية»، في: عبد الحق عزوزي (مشرفا)، «القبول بالتعددية الثقافية والحوار الحضاري»، (المركز المغربي متعدد التخصصات للدراسات الإستراتيجية والدولية، الطبعة الأولى ٢٠٠٨).

١٧٨ ـ أمارتيا صن، «الهوية والعنف: وهم المصير الحتمي»، ترجمة: سحر توفيق، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٣٥٢) يونيو ٢٠٠٨.

١٧٩ ـ د. عز الدين إسماعيل (مشرفا)، «الهوية القومية في الأدب العربي المعاصر»، (القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية) الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

١٨٠ ـ د. حسنين توفيق إبراهيم، «ظاهرة العنف السياسي في النظم العربية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) سلسلة أطروحات الدكتوراه، العدد رقم (١٧)، الطبعة الأولى، ١٩٩٢.

١٨١ ـ باربرا ويتمر، «الأنماط الثقافية للعنف»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (٣٣٧) مارس ٢٠٠٧.

١٨٢ ـ د. نجلاء عبد الحميد راتب، «الانتماء الاجتماعي للشباب المصري: دراسة سوسيولوجية في حقبة الانفتاح»، (القاهرة: مركز المحروسة للنشر) الطبعة الأولى ١٩٩٩.

١٨٣ ـ تيد روبرت غير، «لماذا يتمرد البشر؟» ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٤.

١٨٤ ـ د. معتز سيد عبد الله، «الاتجاهات التعصبية»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة «عالم المعرفة» العدد رقم (١٣٧) مايو ١٩٨٩.

١٨٥ ـ د. قدري حفني، «لمحات من علم النفس»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ٢٠٠٠.

١٨٦ ـ إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، «التعليم والهوية في العالم المعاصر مع التطبيق على مصر»، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية)، سلسلة «دراسات إستراتيجية»، العدد رقم (٦٦) الطبعة الأولى ٢٠٠١.

١٨٧ ـ د. على ليلة، «تقاطعات العنف والإرهاب في زمن العولمة»، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية) الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

١٨٨ ـ بومدين بوزيد، «سلطة الرمز وخطاب العنف» في «الإسلاميون والمسالة السياسية»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) سلسلة كتب المستقبل العربي، العدد رقم (٢٦)، الطبعة الثانية ٢٠٠٤.

١٨٩ ـ جيهان أبو زيد، «الشباب العربي والعولمة»، في «الشباب العربي يخططون للأهداف الإنمائية الألفية»، البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة، المكتب الإقليمي للدول العربية، ٢٠٠٦.

١٩٠ ـ د. بشير نافع، «العراق: سياقات الوحدة والانقسام»، (القاهرة: دار الشروق) الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

١٩١ ـ حنا بطاطو، «العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العهد العثماني حتى قيام الجمهورية» ترجمة: عفيف الرزاز، (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية) الطبعة العربية الثالثة، ٢٠٠٣.

١٩٢ ـ طارق البشري، «الجماعة الوطنية من العزلة إلى الاندماج»، كتاب الهلال، (القاهرة: دار الهلال)، إبريل ٢٠٠٥.

١٩٣ ـ صبحي وحيدة، «في أصول المسألة المصرية»، (القاهرة: دار الكتب) ٢٠١١.

١٩٤ ـ د. جمال حمدان، «شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان»، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية)، ١٩٧٠.

١٩٥ ـ طارق البشري، «الحركة السياسية في مصر ١٩٤٥/ ١٩٥٢: مراجعة وتقديم جديد»، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الثانية، ١٩٨٣.

١٩٦ ـ د. عبد المعطي بيومي، «الإسلام والدولة المدنية»، كتاب الهلال، (القاهرة: دار الهلال)، فبراير ٢٠٠٥.

١٩٧ ـ د.نادية حليم (محررة)، «المواطنة، الدين والديموقراطية»، أعمال الحوار المصري الألماني، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٣.

١٩٨ ـ الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، قسم التنمية الثقافية، «ظاهرة العنف في المجتمع المصري»، سلسلة إصدارات منتدى حوار الثقافات، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٤.

١٩٩ ـ هاني عياد (محرر)، «المواطنة في التعليم»، سلسلة إصدارات منتدى حوار الثقافات، الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٥.

٢٠٠ ـ سيد إسماعيل ضيف الله (محرر)، «الإسلام والديموقراطية»، (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، ٢٠٠٤.

٢٠١ ـ هاني عياد (محرر)، «حوارات حول المواطنة»، سلسلة إصدارات منتدى حوار الثقافات، الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، (القاهرة: دار الثقافة)، ٢٠٠٥.

٢٠٢ ـ جمال البنا، «إخواني الأقباط»، (القاهرة: دار الفكر الإسلامي)، ٢٠٠٥.

٢٠٣ ـ د. وليم سليمان قلادة، «الأقباط من الذمية للمواطنة»، في د.أسامة الباز (محرر)، «مصر والقرن ٢١»، (القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر)، ١٩٩٦.

٢٠٤ ـ د. فاطمة حسين المصري، «الشخصية المصرية من خلال دراسة بعض مظاهر الفلكلور المصري»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، ١٩٨٤.

٢٠٥ ـ عبد الله النعيم، «نحو تطوير التشريع الإسلامي»، سلسلة قضايا الإصلاح (القاهرة: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان)، ٢٠٠٦.

٢٠٦ ـ د. عمرو الشوبكي (محرر)، «إسلاميون وديموقراطيون»، (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية)، ٢٠٠٦.

٢٠٧ ـ د. مصطفى الفقي، «محنة أمة»، (القاهرة: دار الشروق)، ٢٠٠٣.

٢٠٨ ـ السيد ياسين، محسن يوسف (محرران)، «مرض الإصلاح العربي.. الإشكاليات والمؤشرات»، (الإسكندرية: مكتبة الإسكندرية)، ٢٠٠٦.

٢٠٩ ـ فرانسيس فوكوياما، «الثقة: الفضائل الاجتماعية والازدهار»، (أبوظبي: مركز الإمارات للدراسا ت والبحوث الإستراتيجية) الطبعة العربية الأولى، ١٩٩٨.

٢١٠ ـ د. باكينام الشرقاوي، «إشكالية الثقافة والتنمية في الاتجاهات الفكرية الغربية» في د. عبد الحميد سليمان (مقدما) «الأمة وأزمة الثقافة والتنمية» (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والوزيع والترجمة) الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.

٢١١ ـ د. كامل عبد المالك، «ثقافة التنمية: دراسة في أثر الرواسب الثقافية على التنمية المستدامة»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.

٢١٢ ـ مجموعة من الكتاب، «نظرية الثقافة» ترجمة: د. علي الصاوي، مراجعة: د. الفاروق زكي يونس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب) سلسلة عالم المعرفة، العدد رقم (٢٢٣) يوليو ١٩٩٧.

٢١٣ ـ د. عبد الله الغذامي، «النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية»، (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي) الطبعة الأولى ٢٠٠٠.

٢١٤ ـ يوهان هويزنجا، «أعلام وأفكار» ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، مراجعة: د. زكي نجيب محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) سلسلة «الألف كتاب الثاني» الطبعة الثانية، ١٩٩٩.

٢١٥ ـ السيد يس، «الخريطة المعرفية للمجتمع العالمي»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) مكتبة الأسرة، سلسلة «العلوم الاجتماعية»، الطبعة الثانية، ٢٠٠٨.

٢١٦ ـ السيد يس، «شبكة الحضارة المعرفية: من المجتمع الواقعي إلى العالم الافتراضي»، (القاهرة: دار ميريت) الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.

٢١٧ ـ ريان فوت، «النسوية والمواطنة»، ترجمة: أيمن بكر وسمر الشيشكلي، مراجعة: فريدة النقاش، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب)، مشروع: «القراءة للجميع ـ مكتبة الأسرة»، سلسلة «العلوم الاجتماعية»، ٢٠٠٥.

٢١٨ ـ محسن عوض وممدوح سالم وأحمد عبيد، «مقاومة التطبيع: ثلاثون عاما من المواجهة» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الأولى ٢٠٠٧.

ثانيا: القواميس والموسوعات ودوائر المعارف

١ ـ د. حسين سعيد (مشرفا) «الموسوعة الثقافية»، (القاهرة/ فرانكلين: مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، ١٩٧٢).

٢ ـ أ. فايجرت، هـ. تسمرمان «الموسوعة الفلكية»، ترجمة: د. عبد القوي عياد (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) ٢٠٠٨.

٣ ـ جراهام إيفانز، وجيفري نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، ترجمة: مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤)، الطبعة العربية الأولى.

٤ ـ الفريق الركن محمد فتحي أمين، «قاموس المصطلحات العسكرية»، (بغداد: المكتبة الوطنية، ١٩٨٢) الطبعة الثانية.

٥ ـ د. سامي محمد الصلاحات، «معجم المصطلحات السياسية في تراث الفقهاء»، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٦) الطبعة الأولى.

٦ ـ حمدي عبد الجواد، «دائرة المعارف الاشتراكية»، (القاهرة: دار الهنا للطباعة).

٧ ـ أ. ف. بتروفسكي، م. ج. ياروشفبسكي، «قاموس علم النفس الحديث» ترجمة: حمدي عبد الجواد وعبد السلام رضوان، محرر الطبعة العربية: سعد الفيشاوي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

٨ ـ د. عبد الوهاب المسيرى، «موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية»، (القاهرة: دار الشروق)، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.

٩ ـ د. محمد محمود ربيع، ود. إسماعيل صبري مقلد، «موسوعة العلوم السياسية» جامعة الكويت، الطبعة الأولى.

١٠ ـ على الدين هلال (مشرفا)، «معجم المصطلحات السياسية»، (القاهرة: جامعة القاهرة/ كلية الاقتصاد والعلوم السياسية: مركز البحوث والدراسات السياسية، ١٩٩٤).

١١ ـ عبد الوهاب الكيالي، «موسوعة العلوم السياسية»، الجزء الأول، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٠).

١٢ ـ موسوعة الكاريكاتير العربي «كوابيس وكواليس: البصر الملهوف في الحال العربي المعروف»، (دمشق: دار مشرق مغرب للخدمات الثقافية والطباعة والنشر).

١٣ ـ ريمون بودون، فرانسوا بوريكو، «المعجم النقدي في علم الاجتماع»، ترجمة: وجيه أسعد، (دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، ٢٠٠٧)، الجزء الثاني.

١٤ ـ ول ديورانت، «قصة الحضارة»، ترجمة: زكي نجيب محمود، محمد بدران،(القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٠).

١٥ ـ عبد المنعم الحفني، «موسوعة الفلسفة والفلاسفة»، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٩) الطبعة الأولى.

١٦ ـ فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ترجمة مركز الخليج للأبحاث، (دبي: مركز الخليج للأبحاث) الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

١٧ ـ دائرة المعارف الإسلامية» التي أصدرها عدد من كبار المستشرقين، وعربها كل من إبراهيم زكي خورشيد وأحمد الشنتناوي ود. عبد الحميد يونس، (القاهرة: مؤسسة دار الشعب).

١٨ ـ د. سامي محمد الصلاحات، «معجم المصطلحات في تراث الفقهاء»، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية) الطبعة الأولى، ٢٠٠٦.

١٩ ـ د. محمد عاطف غيث، «قاموس علم الاجتماع»، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) ١٩٧٩.

٢٠ ـ مجموعة باحثين، «المعجم العلمي للمعتقدات الدينية»، ترجمة وتعريب: سعد الفيشاوي، مراجعة الدكتور: عبد الرحمن الشيخ، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب) الطبعة العربية الأولى، ٢٠٠٧.

٢١ ـ د. أحمد الموصلي، «موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا»، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية) الطبعة الثانية ٢٠٠٥.

٢٢ ـ شارلوت سيمور سميث، «موسوعة علم الإنسان: المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية»، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة) الطبعة الثانية، ٢٠٠٩.

٢٣ ـ أندرو إدجار وبيتر سيدجويك، «موسوعة النظرية الثقافية: المفاهيم والمصطلحات الأساسية»، ترجمة: هناء الجوهري، مراجعة: محمد الجوهري، (القاهرة: المركز القومي للترجمة) ٢٠٠٩،

٢٤ ـ الفريق الركن محمد فتحي أمين، «قاموس المصطلحات العسكرية»، (بغداد: المكتبة الوطنية، ١٩٨٢) الطبعة الثانية.

٢٥ ـ جراهام إيفانز وجيفري نوينهام، «قاموس بنجوين للعلاقات الدولية»، (دبي: مركز الخليج للأبحاث، ٢٠٠٤).

ثالثا: الدوريات العربية

١ ـ د. فؤاد دبوسي، «ذكاء البكتريا... حقيقة أم خيال؟»، مجلة «عالم الفكر»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت، المجلد (٧٣)، يوليو ـ سبتمبر ٨٠٠٢.

٢ ـ افتتاحية مجلة «منبر الحوار» بعنوان «حول خطاب العلوم الاجتماعية وحقلها العربي الإسلامي»، العددان (٢٣، ٣٣) ربيع وصيف ٤٩٩١.

٣ ـ هشام جعفر، «فقه التحيز: دراسة في أسس التحيز في العلم الغربي»، مجلة «منبر الحوار»، السنة التاسعة، العددان (٣٢ ـ ٣٣) ربيع وصيف ٤٩٩١.

٤ ـ د. عزمي إسلام، «في فلسفة العلوم الإنسانية»، مجلة «عالم الفكر» المجلد الخامس عشر، العدد الثالث، أكتوبر ـ نوفمبر ـ ديسمبر ١٩٨٣.

٥ ـ نبيل عبد الفتاح، «الخطابات الدينية الإسلامية في إطار أزمة عولمية»، مجلة «الديمقراطية»، العدد ١٢، أكتوبر ٢٠٠٣.

٦ ـ د. محمد حلمي عبد الوهاب، «تجديد الخطاب الديني.. قراءة في خطاب التجديد»، مجلة «رواق عربي» مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، العدد رقم (٤٧) سنة ٢٠٠٨.

٧ ـ د. عبد المنعم شحاته، «التحاور الكفء: محدداته وتنميته»، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم الفكر) المجلد (٣٧)، يوليو ـ سبتمبر ٢٠٠٨.

٨ ـ زكي الميلاد، «من التراث إلى الاجتهاد: نقلة فكرية تمنع الإرهاب»، مجلة «الكلمة» العدد (٥١) السنة الثالثة عشرة، ربيع ٢٠٠٦م ـ ١٤٢٧ هـ.

٩ ـ د. عبد السلام هراس، «أثر مدرسة المنار في المغرب العربي»، مجلة «المنار الجديد»، العدد (٣٣)، شتاء ٢٠٠٦، محرم ١٤٢٧ هـ/ يناير ٢٠٠٦.

١٠ ـ محمد جمال طحان، «وعي الكواكبي بين المرفوض والمرغوب»، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٣٤٦)، ديسمبر ٢٠٠٧.

١١ ـ عمار علي حسن، «أوجه الشبه والاختلاف بين الجماعات الإسلامية الراديكالية في مصر»، بحث غير منشور، قدم لندوة «الحركة الإسلامية في مصر»، التي نظمها مركز دراسات التنمية السياسية والدولية، الذي كان يعمل في إطار مؤسسة (الصحفيون المتحدون)، ١٩٩٤.

١٢ ـ عبد الرحمن بن زيدان، «جحا وفن الحيلة والسخرية في المسرح المغربي المعاصر: من المسرح الشعبي عند الطيب العلج إلى الضحك المركب عند عبد الكريم برشيد»، مجلة «عالم الفكر» المجلد التاسع والعشرون، العدد الأول، (الكويت ـ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ يوليو/ سبتمبر ٢٠٠١).

١٣ ـ د. إسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهّل»، ورقة قدمت إلى ندوة «التنمية المستقلة في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧.

١٤ ـ غانم هنا «مفهوم الحرب بين نيتشة وهيدجر» مجلة عالم الفكر (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، المجلد (٣٦)، العدد (٢) أكتوبر ـ ديسمبر ٢٠٠٧.

١٥ ـ الزواوي بغورة «مسألة الحرب في الفلسفة المعاصرة: الحرب العادلة مثالا»، مجلة «عالم الفكر» (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، المجلد (٣٦)، العدد (٢) أكتوبر ـ ديسمبر ٢٠٠٧.

١٦ ـ حسام تمام، «مسار حركة الأديان في العالم، تأثيرات الإنترنت على الدين والحركات الدينية الجديدة»، حوار مع عالم الاجتماع السويسريّ جان فرانسوا ماير، مجلة «التسامح» العدد رقم (٢٦) ربيع ٢٠٠٩.

١٧ ـ ملف عن «تجديد دور المسيحيين العرب»، مجلة «حوار العرب»، مؤسسة الفكر العربي، بيروت، العدد (٧)، يونيو ٢٠٠٥.

١٨ ـ أحمد شهاب، «الدين والدولة المدنية»، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، مجلة الكلمة، العدد ٤٩، خريف ٢٠٠٥.

١٩ ـ محمد حسين فضل الله، «السلطة والاستقامة وإمكانية التعايش في القرآن»، مجلة المنطلق، العدد ١٠٤، أغسطس ١٩٩٣، و المقال منشور على موقع الشيخ محمد حسين فضل الله.

٢٠ ـ آزاد أحمد علي، «من أجل مجتمع أكثر وعيا بقيم التعايش والمواطنة»، مجلة الحوار، العددان ٤٦، ٤٧.

٢١ ـ عز الدين عناية، «المسيحية.. تشظي الهوية والوعي التاريخي»، مركز دراسات الوحدة العربية، مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٢٢، ديسمبر ٢٠٠٥.

٢٢ ـ عزت حجازي، «رأس المال الاجتماعي كأداة في العلوم الاجتماعية»، القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد (٤٣) العدد الأول، يناير ٢٠٠٦.

رابعا ـ المراجع الأجنبية

1- Jean-Claude Larreche,The Momentum Effect: How to Ignite Exceptional Growth, Wharton School Publishing,1st Edition, 2008

2- A. M. Rose, The Power Structure, London: Oxford University Press, 1970.

3- Stephen M. R. Covey, The Speed of Trust, The One Thing that Changes Everything, Simon and Schuster, New York, 2008.

4- John Schwarz Mantel, The Age of Ideology : Political Ideologies from The American Revolution to Post–Modern Times, London: Macmillan, Press Ltd 1st Edition,1998.

5- Nicholas Comfort, Brewers Politics: A Phrase and Fable Dictionary, London: Cassell PLC, 2nd Edition, 1995.

6- Kenneth Minogue, Ideology After the Collapse of Communism, ed. Alexander Shtromas, The End of Isms: Reflections on the Fate of Ideological Politics After Communism' s Collapse, Blackwell, Oxford UK , Cambridge USA, 1st Edition, 1994.

7- Jack Snyder, From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict, NewYork - London: W. W., Norton & Company, INC, 1st Edition, 2000.

8- Roy C. Macridis, Mark L. Hulling, Contemporary Political Ideologies: Movements and Regimes. Harper Collins College Publishers, 6th Edition, 1996.

9- Ian Adams, Political Ideology Today, Manchester: Manchester University Press, 1995, 2nd Edition.

10- L. Ali Khan, The Extinction of Nation- States: A World Without Borders, The Hague/ London/ Boston: Kluwer Law International, 1996.

11- Anthony Quinton, Editor, Political Philosophy, Oxford: Oxford University Press, 10th Edition, 1991.

12- Dorothy Lee, Freedom and Culture, U.S.A, Prentice Hall, INC, 1959.

13- Bogdan Szajkowski, Editor, Revolutionary and Dissident Movements of the World, John Harper Publishing, London, 4th Edition, 2004.

14- Leon P. Baradat, Political Ideologies: Their Origins and Impact, New Jersey, Prentice- Hall inc. 6th edition, 1997.

15- Lyman Tower Sargent, Contemporary Political Ideologies: A Comparative Analysis, Harcourt Brace & Company 10th Edition, 1996.

16- Gene Sharp, The Politics of Non-Violent Action, Boston: Porter Sargent,1st Edition,1973,three volumes.

17- The New Encyclopedia Britannica, 15th Edition, volume 5.

18- Boris Kagarlitsky, The Mirage of Modernization, Translated by: Renfrey Clarke, NewYork: Monthly Review Press, 1999.

19- Suleiman Abdullah Al–Akeel, The Impact of Modernization on Saudi Society: A Case Study of Saudi Students' Attitudes, Mississippi State University, Mississippi, U.S.A, 1992.

20- Samuel P. Huntington, The Third Wave: Democratization in the Late 20th Century, Oklahoma: University of Oklahoma Press, the First Edition.

21- Drietzel, H.P., On the Meaning of Culture, in: Norman Birnbaum, Editor, Beyond the Crisis, New York, Oxford University Press, 1977.

22- Yvonne Yazbeck Haddad, John Obert Voll & John L. Esposito, The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography (Bibliographies and Indexes in Religious Studies) Greenwood Press, 1991.

23- Group of Researchers, Arab & Muslims Image in Education Textbooks Around the World, KSA, Riyadh, Ministry of Education, Al-Ma'rifa Magazine, Al- Ma'rifa Book, no 12, 1st Edition, 2003.

المؤلف في سطور

* ولد بقرية الإسماعيلية محافظة المنيا من أعمال جمهورية مصر العربية في ٢١ من ديسمبر عام ١٩٦٧.

* تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية/ جامعة القاهرة عام ١٩٨٩، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية عام ٢٠٠١ بمرتبة الشرف الأولى.

* * *

* **صدرت له الكتب الآتية:**

١ - النص والسلطة والمجتمع: القيم السياسية في الرواية العربية.

٢ - التنشئة السياسية للطرق الصوفية في مصر: ثقافة الديمقراطية ومسار التحديث لدى تيار ديني تقليدي.

٣ - وزارة العدل المصرية: سيرة مؤسسية.

٤ - ممرات غير آمنة: تهديد الراديكاليين الإسلاميين لوسائط نقل الطاقة.

٥ - التحديث ومسار البنى الاجتماعية التقليدية: حالة اليمن.

٦ - الفريضة الواجبة: الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين.

٧ - العلاقات الخليجية ـ المصرية.

٨ - أمة في أزمة: من أمراض العرب السياسية في الفكر والحركة.

٩ - أصناف أهل الفكر.

١٠ - الأيديولوجيا: المعنى والمبنى.

١١ - حناجر وخناجر: دراسات حول الدين والسياسة والتعليم في مصر.

١٢ - العودة إلى المجهول: راهن الإصلاح في مصر ومستقبله.

١٣ - الطريق إلى الثورة: التباشير والنبوءة... الانطلاق والتعثر.

١٤ - شـجرة العـابد.

١٥ - بهجة الحكايا: على خُطى نجيب محفوظ.

١٦ - فرسان العشق الإلهي.

* * *

*** صدرت له الأعمال الإبداعية الآتية:**

١ - عرب العطيات، مجموعة قصصية.

٢ - حكاية شمردل، رواية.

٣ - الأبطال والجائزة، قصة للأطفال.

٤ - أحلام منسية، مجموعة قصصية

٥ - جدران المدى، رواية.

٦ - زهر الخريف، رواية.

٧ - شجرة العابد، رواية.

* * *

***الجوائز مرتبة تنازليا:**

١ - جائزة الدولة للتفوق في العلوم الاجتماعية ٢٠١٢.

٢ - جائزة الطيب صالح العالمية للإبداع الكتابي في مجال القصة القصيرة ٢٠١١.

٣ - جائزة الشيخ زايد للكتاب في فرع التنمية وبناء الدولة عام ٢٠١٠.

٤ - جائزة غانم غباش للقصة القصيرة عام ٢٠٠٣.

٥ - جائزة أنجال هزاع بن زايد لأدب الأطفال عام ٢٠٠٣

٦ - جائزة «القصة والحرب» المصرية عام ١٩٩٥.

٧ - جائزة في مسابقة «القصة القصيرة» التي نظمتها جريدة أخبار الأدب المصرية عام ١٩٩٤، وسلمها الأستاذ نجيب محفوظ.

٨ - الجائزة التشجيعية في القصة القصيرة عن رابطة الأدب الإسلامي العالمية عام ١٩٩٢.

٩ - جائزة «الفقه والدعوة الإسلامية» التي تشرف عليها هيئة قضايا الدولة في مصر، ويشارك في تحكيمها مفتي مصر، ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وبعض مشايخ الأزهر ومستشارون من الهيئة، وبعض الشخصيات الفكرية والفقهية المرموقة، وذلك عن عامي ١٩٩١ و١٩٩٢ على التوالي.

١٠ - نوط الواجب العسكري من الطبقة الثانية عن حصوله على المركز الثاني في نهاية تخرج الدفعة ٨٩ من كلية الضباط الاحتياط، أثناء فترة تجنيده.

١١ - جائزة المدينة الجامعة لجامعة القاهرة في القصة القصيرة ١٩٨٨.

يتحدث هذا الكتاب عن مفهوم المقاومة بمعناه الواسع، فليست المقاومة مرهونة فقط بالعنف والرصاص والدم، ولا محصورة في خوض المعارك وممارسة القتال.

فإذا كانت مقاومة المستعمر والمحتل والمغتصب هي الأبرز والأعلى صوتًا، فإن هناك جبهات أخرى تدور عليها المواجهة لا تقل أهمية عن التصدي للمستعمر، وصيانة استقلال الوطن وحريته.

وأولى هذه الجبهات، مقاومة الحاكم الجائر لرده عن الظلم والطغيان، ودفعه إلى إقامة العدل الذي هو أساس الملك.

وتأخذ هذه المقاومة أشكالًا متعددة عبر التاريخ، منها ما لجأ إلى أقصى درجات العنف والدم كالثورتين الفرنسية والبلشيفية، ومنها ما كان مقاومة سلبية نجحت في تحقيق الغرض منها من دون أي عنف مثل حركة المقاومة التي قادها الزعيم الهندي الخالد غاندي ضد الاحتلال الإنجليزي لبلاده.

والجبهة الثانية للمقاومة هي مقاومة الأفكار المتخلفة والتقاليد البالية، وهذه الجبهة هي الأكثر تأثيرًا على مدى التاريخ الإنساني؛ فعطاء المفكرين والعلماء والمبدعين لا يحدث تغييرًا فوريًا، ولكن يكون تأثيره متتاليًا ومتراكمًا على مدى زمني طويل على حركة المجتمع نحو التقدم الأخلاقي والاجتماعي.

أما الجبهة الثالثة فهي مقاومة أو مجاهدة النفس التي هي أمارة بالسوء، والحرص على ألا تفقد النفس نخوتها فتسقط في التبلد واللامبالاة، والعمل على بناء النفس الواثقة الثابتة الوفية الصابرة، مما يجعل صاحبها سويًا وإيجابيًا بما يمكنه من أن يؤدي دوره باقتدار على جبهات المقاومة الأخرى.

عمار علي حسن: تخرج في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، عام ١٩٨٩، وحصل على الدكتوراه في العلوم السياسية عام ٢٠٠١. عضو نقابة الصحفيين واتحاد الكتّاب في مصر، ويعمل صحفيًا بوكالة أنباء الشرق الأوسط، ومديرًا لمكتب صحيفة «البلد» اللبنانية بالقاهرة. حصل في مجال الأدب على جوائز عربية ومصرية في القصة القصيرة. مهتم بالدراسات «عبر النوعية» في علم السياسة، والتي تتناول علاقة الظاهرة السياسية بالأنساق الاقتصادية والدينية والقانونية والأدبية.



دار الشروق
www.shorouk.com